


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



# La Notion de Vérité

dans la

# « Philosophie Nouvelle »

NIHIL OBSTAT

A. D'ALÈS,
Professeur à l'Institut Catholique.

IMPRIMATUR

*Paris, 18 novembre 1907.*

G. LEFEBVRE,
Vicaire Général.

J. DE TONQUÉDEC

# La Notion de Vérité dans la « Philosophie Nouvelle »

« Le grand désaccord entre les scolastiques et nous porte sur la notion même de vérité. »

E. Le Roy.

*Dogme et critique*, p. 355.

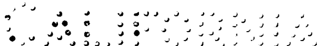


PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
*117, Rue de Rennes, 117*

1908



DÉPÔT A LYON : *3, Avenue de l'Archevêché*



Le travail que nous publions aujourd'hui en volume a paru dans les *Etudes* des 20 mars, 20 mai, 5 juillet et 5 août 1907. Il est reproduit ici sans modifications importantes. Notre exposé des doctrines de la « philosophie nouvelle » a été trouvé exact par l'un des principaux intéressés, et n'a donné lieu qu'à des observations de détail, auxquelles nous avons fait droit par quelques remarques ajoutées çà et là. Quant à notre critique, on n'y a, jusqu'à ce jour, rien opposé.

J. de T.

# La Notion de Vérité

## dans la

# « Philosophie Nouvelle »

Dans les discussions soulevées à propos de la « philosophie nouvelle[1], » il a semblé parfois que les adversaires n'entendaient pas dans le même sens les mots les plus usuels du vocabulaire philosophique. C'est ainsi, qu'accusés

[1] La « philosophie nouvelle » est la philosophie représentée par M. Bergson et ses disciples, MM. Le Roy, Wilbois, etc. Nous emprunterons la plupart de nos citations à des articles parus dans la *Revue de métaphysique et de morale*, que nous désignerons par les initiales *R. M.* Voici les titres de ces articles : 1899-1900 : Le Roy, *Science et Philosophie;* Wilbois, *La Méthode des sciences physiques.* — 1901 : Le Roy, *Un positivisme nouveau; Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie;* Wilbois, *L'Esprit positif.* — 1902 : Wilbois, *L'Esprit positif* (*suite*). — 1905 : Le Roy, *Sur la logique de l'invention.* — 1907 : Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu ?*

Les références au *Bulletin de la Société française de philosophie* seront indiquées par les lettres *S. F. Ph.*

Nous citerons encore de M. Le Roy : le Mémoire présenté au Congrès de philosophie de 1900, *Sur la science positive et les philosophies de la liberté;* — une étude *Sur la notion de vérité,* dans la *Correspondance de l'Union pour la vérité,* 1906, n° 1 (désignée ici par les lettres *U. V.*); — enfin le récent ouvrage *Dogme et critique* (désigné ici par les lettres *D. C.*), où sont reproduits et complétés, les divers articles publiés au cours de la controverse sur la nature du dogme.

Inutile d'ajouter que nous avons utilisé aussi les ouvrages bien

de scepticisme, M. Le Roy et ses amis ont protesté qu'ils croyaient à la vérité. Ils y croient si bien que leur philosophie est la seule, pensent-ils, qui en sauvegarde la pure notion, et permette précisément d'échapper au scepticisme.

En présence de tels malentendus, peut-être est-ce rendre service à la clarté des futures discussions que d'exposer ici, avec quelque détail, — à l'usage des non-initiés, — ce qu'est la vérité pour la philosophie nouvelle. On nous permettra ensuite d'essayer la critique de cette conception.

## I. — EXPOSÉ

Selon les idées vulgaires, la vérité est la conformité de la pensée à son objet. Une pensée est dite vraie, dans la mesure où elle correspond à la réalité; fausse, dans la mesure où elle en diffère. Au point de vue de la vérité, l'esprit n'est donc pas indépendant; il a à s'adapter à une règle constituée en dehors de son action, faute de quoi il tombe dans l'erreur. Or, nous dit la philosophie nouvelle, une telle adaptation est impossible : « Dès lors que l'on pose le réel comme un au-delà de la pensée, aucun moyen de saisie ne subsiste pour l'atteindre.

connus de M. Bergson : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, — *Matière et mémoire*, — ainsi que divers articles du même auteur. La majeure partie de notre travail était achevée quand *L'Évolution créatrice* a paru.

Comment s'assurerait-on d'un accord entre la représentation et l'objet? Cela supposerait une comparaison exigeant que l'on puisse appréhender l'objet autrement que par la pensée[1]. » La définition classique doit donc être rejetée, et elle l'est sans ambages : « La définition que j'incrimine est celle-ci, écrit M. Le Roy : la vérité consiste en la conformité de la pensée à son objet. C'est la définition scolastique : *veritas est adæquatio rei et intellectus*[2]. » Dès lors, la vérité n'implique plus aucun terme extérieur dont elle dépende : elle est tout entière en nous et de nous : c'est nous qui la *faisons*. Si elle convient aux actes de l'esprit, c'est d'eux-mêmes qu'elle procède et non de leur relation avec autre chose. Elle n'est plus affaire de contemplation, mais d'*action*. Et l'on voit, sans peine, comment l'idée de vérité, ainsi transformée, s'intégrera dans l'ensemble de la philosophie nouvelle. Celle-ci est, en effet, une philosophie de l'action : c'est-à-dire que, chez elle, l'idée d'action informe et transfigure tous les concepts fondamentaux. Il fallait donc s'attendre à la voir transporter la vérité dans le domaine de l'action, la définir en fonction de la vie.

Ainsi affranchie de toute attache extérieure, la vérité évoluera librement. Nous étions habitués

[1] Le Roy, *S. F. Ph.*, 25 février 1904, p. 154.
[2] *R. M.*, 1899, p. 560.

à la considérer comme une chose absolue, essentiellement invariable. Une fois établie, elle est, pensions-nous, κτῆμα ἐςἀεί : en droit, elle vaut pour tous et pour toujours.

Mais les nouveaux philosophes sont, sur ce point, très catégoriques dans leurs négations. La vérité, pour eux, n'a rien de fixe; il ne faut pas la qualifier « d'immuable » et « d'éternelle[1]. » Elle est mieux que cela, nous disent-ils, elle est vivante, c'est-à-dire changeante. Aussi, celui qui la cherche comme il faut la chercher ne croit-il jamais la tenir : ce qu'il acquiert n'est, en aucun cas, une acquisition définitive; la recherche ne donne jamais de « résultats » sur lesquels on puisse être pour toujours en assurance. En philosophie, par exemple, pas « de questions closes... La philosophie est, par nature, invention et réinvention perpétuelles[2]... » « La vérité traverse [un système], mais ne s'arrête pas en lui[3]. » Par conséquent, croire que l'on a *établi* une vérité, c'est commettre l'erreur fondamentale : « La prétention de s'arrêter engendre aussitôt l'erreur[4]. » « L'erreur initiale est de vouloir attribuer la certitude, qui implique viabilité, à une œuvre que l'on tient, d'autre part, pour achevée, finie, désormais

[1] Le Roy, *D. C.*, p. 355.
[2] *Ibid.*, p. 350.
[3] *Ibid.*, p. 349.
[4] *Ibid.*, p. 354

immuable et intangible, arrêtée dans sa structure et son contenu[1]. »

Une exégèse bénigne serait peut-être tentée d'interpréter ces formules en ce sens que toute vérité est toujours susceptible de se compléter ou de s'approfondir sans rien rejeter de ce qu'elle possédait : à peu près comme un point de vue plus vaste montre encore ce que l'on voyait à des points de vue plus restreints. Mais la pensée de nos philosophes est autrement radicale. Rien n'est assuré de subsister. Les vérités diverses sont transitoires, relatives à un moment. Elles sont des flots qui passent dans le grand courant de la vérité intégrale. Mieux encore, elles sont, par rapport à elle, comme des tangentes sont à une courbe. « Chaque tangente prise en soi, à l'état isolé, comme une chose définitivement faite et qui se suffirait, s'éloigne beaucoup de la courbe, sauf en un point. La direction qu'elle indique, momentanément vraie, devient fausse à la longue[2]. » Et c'est ainsi que les systèmes philosophiques — contradictoires entre eux et s'opposant sur les points fondamentaux — sont des « moments » de la même vérité. Il ne faut point les mettre dans l'absolu pour les juger. « Ce qu'il faut faire, c'est prendre chacun d'eux, comme une expérience de la

[1] Le Roy, *U. V.*, pp. 101, 102.
[2] *Ibid.*, p. 99.

pensée, un moment de sa vie progressive[1]... » « Le meilleur de chaque système est de préparer ce qui le dépassera un jour. La vraie valeur d'un résultat quelconque est une valeur de transition[2]. » Et il faut se prêter aux divers systèmes dans cet esprit : « Leur diversité a sa fonction propre, son rôle utile et fructueux... Nous ne réalisons jamais effectivement qu'une pensée partielle et limitée; quoi de plus nécessaire dès lors que de pratiquer plusieurs modes de limitation différents[3]? »

Donc, il n'y a jamais de « *vérité faite*[4]. » La vérité ne se réalise à aucun moment déterminé; elle ne réside exclusivement dans aucune forme de la pensée. Qu'est-elle donc? Elle est la vie de l'esprit, la série de ses expériences; elle est l'esprit lui-même, s'épanouissant en diverses formes aux différents stades de son évolution. Chacune des démarches de la pensée est une phase de la vérité, laquelle réside dans le mouvement total, dans le mouvement qui n'est pas la collection des positions successivement occupées, mais le passage continu et incessant de l'une à l'autre. « La vérité n'a rien de statique. Ce n'est pas une *chose*, mais une *vie*... c'est moins un terme qu'une croissance... Ce qu'il y

[1] Le Roy, *D. C.*, p. 354.
[2] *U. V.*, p. 98.
[3] *D. C.*, *loc. cit.*
[4] *U. V.*, p. 99.

a de stable en elle, c'est, avant tout, une orientation, un sens de développement[1]. »

On demandera, sans doute, comment, après cela, la philosophie nouvelle continue d'employer les mots d'erreur et de vérité, et à quel signe elle prétend distinguer l'une de l'autre. Il semble, en effet, que désormais toute démarche de l'esprit soit également légitime. Si l'on ne se reporte pas à une règle objective, de quel droit condamner celle-ci et approuver celle-là? « Ce qu'il faut expliquer, dit fort bien M. Le Roy, ce n'est donc pas qu'il y ait des certitudes, mais plutôt que tout ne soit pas certain[2]. » La philosophie nouvelle est ainsi amenée à poser le problème du *critère de la vérité*. Les critères classiques, solidaires de l'ancienne notion de la vérité, étant rejetés[3], que reste-t-il? « *Au fond*, répond M. Le Roy, *le seul critère*, *c'est la vie*. Est évident d'abord tout ce qui est vécu à chaque instant par nous : images, affections, sentiments, idées ou actes, pris en eux-mêmes et en tant que faits. Est ensuite évident par le

[1] Le Roy, *U. V.*, pp. 98 et 99.
[2] *Ibid.*, p. 79.
[3] Cf. Le Roy, *R. M.*, 1901, p. 317. « Qu'est-ce que l'évidence philosophique? Ce n'est point je ne sais quel éclat singulier, caractéristique du vrai, puisqu'il y a des évidences trompeuses. La faut-il définir par l'inconcevabilité du contraire...? Mais comment distinguer l'évidence légitime de l'évidence illusoire qui provient de l'habitude?... » etc.

progrès de la pensée, tout ce qui... résiste à l'épreuve de la pratique, peut être assimilé par nous, converti en notre substance, intégré à notre moi, organisé avec l'ensemble de notre vie. Ainsi l'évidence appartient à ce qui se montre *capable de durée*. Rien n'est évident de soi, mais tout peut le devenir[1]... » — Est donc vrai tout ce qui arrive à se réaliser, — tout ce qui réussit, dans la mesure même où il réussit[2], — tout ce qui sert, aussi longtemps qu'il sert, — tout ce qui est suceptible d'être pratiqué, vécu, tant qu'il l'est.

Et comme il y a des degrés dans le succès, il y en aura aussi dans la vérité. La pensée qui naît et s'évanouit sans laisser de traces est vraie un instant, d'une vérité rudimentaire. La pensée féconde qui engendre un développement durable est vraie d'une vérité supérieure. La pensée qui alimente perpétuellement la vie des esprits sans être jamais en défaut de plasticité ou de fécondité, est vraie d'une vérité suprême[3]. Même l'idée qualifiée fausse aura

[1] *Ibid.*

[2] Soit, par exemple, une théorie scientifique. C'est un *schème* qui nous aide « à voir et à manier les éléments de l'expérience commune. Eh bien! *le schème sera dit vrai, s'il remplit son office.* » (Le Roy, *R. M.*, 1899, p. 560.)

[3] Les idées complètement vraies sont « celles que l'on peut pratiquer complètement et auxquelles on peut croire sans restrictions de moments, ni de circonstances. » (Le Roy, *S. F. Ph.*, 2 mai 1901, p. 62.)

sa vérité, comme fait psychologique. Elle sera fausse, en ce qu'à l'usage, elle se révélera mauvais instrument, conduira, par exemple, à des impasses logiques, à des antinomies[1].

Par conséquent, pour apprécier la vérité, il faudra l'essayer, l'expérimenter, la voir à l'œuvre. Son succès prendra diverses formes : ce sera la cohérence des notions, — la facilité pratique de leur maniement, — le plaisir esthétique que procurera leur structure harmonieuse, — l'excitation, le stimulant qu'elles donneront à la vie, — même la valeur sociale qu'elles offriront, en ralliant, par exemple, beaucoup d'adhésions réfléchies. C'est bien, en effet, avec de pareils traits que la dépeint l'école nouvelle : « La vérité est féconde et vivifiante, elle se juge à ses fruits, aux services qu'elle rend, aux progrès qu'elle suscite, en un mot, à l'influence heureuse qu'elle exerce sur le corps entier du savoir[2]. » Elle est « la satisfaction de l'esprit en face de son œuvre[3], » ce dont on peut faire « un objet de vie intérieure, auquel on croit, dont on se nourrit, que l'on pratique et que l'on aime[4]. » « La cohérence logique ou non-contradiction, la joie esthétique de la

[1] Cf. *D. C.*, pp. 157-159, et l'application à la foi, p. 224.
[2] Le Roy, *U. V.*, p. 97.
[3] *R. M.*, 1899 p. 422.
[4] *R. M.*, 1901, p. 327.

pensée en face de l'harmonie de ses œuvres[1], l'accord et la convergence des esprits dans un même assentiment : autant de motifs de certitude, autant de caractères de la vérité[2]. » « Pour nous, une idée vraie est surtout une idée *non fausse*, c'est-à-dire une idée non contredite, que nulle autre idée ne tient en échec, qui a subi victorieusement l'épreuve de la critique et qui a résisté à l'action dissolvante des réducteurs[3]. »



Et c'est ici qu'apparaît la raison d'un caractère essentiel, — très déconcertant pour les profanes, — que la philosophie nouvelle attribue à la vérité : le caractère de liberté. Non seulement la vérité est variable, mais encore ce n'est point la nécessité qui en gouverne les variations, c'est la liberté : elle est librement faite et librement acceptée.

En effet, si la vérité est cohérence et harmonie, je puis m'en affranchir au moins dans une large mesure. Qui dira ce qui est requis en ce genre ? Le goût artistique, ou simplement l'instinct du commode et du pratique, les besoins réels ou

[1] Voir à ce propos les réflexions humoristiques de M. Wilbois sur le sens artistique, première « *règle de la découverte* » et « *l'esthétique du laboratoire* » (*R. M.*, 1901, pp. 597 *sqq.*).

[2] Le Roy, *R. M.*, 1899, p. 560.

[3] *U. V.*, p. 79.

factices, les diverses aspirations, auront ici le dernier mot. Mépriser leurs injonctions occasionnera toujours quelque gêne, mais n'est pas absolument impossible. Choisir de s'y conformer est assurément « naturel » et « raisonnable[1], » obligatoire peut-être, mais enfin toujours libre. « Est-ce à dire que l'esprit puisse [par exemple] décréter les résultats scientifiques au hasard de son caprice ? Evidemment, il le peut, quitte à introduire dans son langage une infinie complication : il existe, en effet, une infinité de manières d'éviter la contradiction logique[2]. » « Votre certitude est votre œuvre : elle vous exprime et vous qualifie, » même au point de vue moral, « car s'il est possible d'acquérir des certitudes mauvaises, du moins n'en a-t-on pas le droit[3]. »

[1] Voyez ce que dit M. Le Roy à propos des lois scientifiques (*Congrès de philos.*, t. I, p. 317, et *R. M.*, 1901, p. 144). Choisir la formule la plus compliquée, « cela serait *absurde*, cela n'aurait pas le *sens commun.* »

[2] Le Roy, *R. M.*, 1901, p. 144. — M. Le Roy a dit ailleurs : « Bien entendu, leur évolution [des lois scientifiques et des principes en général] n'est pas gouvernée par notre *caprice :* notre caprice n'est pas vraiment nous. » (*S. F. Ph.*, 28 mars 1901, p. 25.) Je n'ai pas qualité pour dire comment ces assertions se concilient dans la pensée de l'auteur. Voici pourtant, sous bénéfice d'inventaire, un essai d'explication. L'homme, capable, *en droit*, de suivre son caprice, agit d'ordinaire, *en fait*, d'une façon raisonnable, dans la constitution de ces lois. De plus, ce n'est pas le caprice *individuel* qui peut contrarier l'ensemble de l'évolution.

[3] *R. M.*, 1902, p. 63. Cf. 1901, p. 318. — Par exemple il y a, immanent à l'esprit, un « désir d'unité, » un besoin d'harmoniser les notions acquises. L'esprit peut, soit par paresse, soit pour tout

Nous voilà loin du *fulgor veritatis mentis assensum rapiens!*

Au moins, dira-t-on, la contradiction met une limite à l'arbitraire. Ne venons-nous pas de voir que les nouveaux philosophes retiennent — et il le faut bien, — comme une loi de l'esprit, l'impossibilité de penser les contradictoires ? C'est vrai. Mais gardons-nous d'étendre outre mesure le domaine où cette loi s'exerce. La nécessité d'accepter certaines conséquences sous peine de contradiction n'est qu'une nécessité *hypothétique,* due elle-même à un exercice antérieur de la liberté, laquelle a posé certains « décrets, » ou choisi spontanément certaines attitudes mentales, certaines directions où elle *veut* s'avancer. Ce sont les habitudes individuelles et les habitudes de la race qui ont ensuite solidifié en nécessités rigides ce qui était d'abord l'œuvre souple et plastique de la liberté[1].

Or, de ces nécessités apparentes, on peut s'affranchir. L'esprit d'invention consiste précisément à briser ces barrières factices. M. Wilbois n'a pas craint de poser cette « loi » : « On progresse dans la science en allant vers la

autre motif, résister à cet instinct, et demeurer dans l'état anarchique, mais cela est *mauvais*, même au point de vue de la connaissance.

[1] Pour le développement de cette idée, voir toute la théorie de la matière, exposée par M. Le Roy, *R. M.*, 1899, p. 561 ; 1901, pp. 411 *sqq.*, etc.

contradiction[1]. » Et il a comparé, en des pages suggestives, le savant qui marche vers le vrai, « dénouant de vieilles associations..., se déshabituant des routines qu'[il] prenait pour des évidences, » à l'ascète qui se renonce et « dépouille le vieil homme[2]. » L'un et l'autre, à ses yeux, font œuvre de liberté et œuvre morale. « La vie scientifique est... le premier pas vers une spontanéité plus haute. L'invention s'achève en vertu[3]. » Et M. Le Roy, dans une brillante étude sur *la Logique de l'invention*[4], nous montre « l'absurdité dialectique comme le milieu normal de la découverte[5]. »

Voici la raison de ces affirmations de saveur paradoxale. On sait que, d'après M. Bergson, l'expérience des sens et de la conscience ne nous offre, dans son fond authentique, rien de *discontinu*. Il n'y a pas d' « objets » distincts les uns des autres, ni d'états de conscience séparés. Il n'y a que des phénomènes se fondant continuellement l'un dans l'autre. Ce sont des nécessités pratiques qui introduisent les divisions. Nous avons besoin pour agir et pour penser clairement d'isoler les éléments et de les envisager l'un après l'autre. Mais séparer

[1] *R. M.*, 1901, p. 181 ; cf. pp. 184 *sqq.*
[2] *Ibid.*, p. 180. Cf. aussi Le Roy, *R. M.*, 1900, p. 65.
[3] *Ibid.*, p. 638.
[4] *R. M.*, 1905, pp. 193 *sqq.*
[5] *Art. cit.*, p. 198.

les fils, c'est détruire la trame. Le « concept, » le « discours » est donc une chose artificielle et qui défigure le réel. Or, justement la contradiction ne peut se produire qu'entre des concepts aux contours tranchés. C'est après avoir opéré des découpages factices dans le devenir continu, après avoir façonné, en figures qui s'excluent, la matière ondoyante où les contraires se fondaient, que l'on voit apparaître les oppositions[1]. Mais l'invention scientifique, comme l'expérience en général, ne se fait point par combinaison de concepts. L'inventeur agit son invention et souvent il échoue à la raisonner, à la mettre en formules; s'il y arrive, elle prend parfois, sous ce vêtement d'emprunt, une figure ridicule. C'est la preuve que l'invention et l'expérience, qui sont des actions et des intuitions, saisissent le réel indépendamment du concept, à un niveau que le discours n'atteint pas, et où par conséquent, la contradiction ne saurait exister. « On les a dans les doigts, non dans la tête; elles sont des trucs, non des idées[2]. » Les sophismes de Zénon ne mordent pas sur le mouve-

[1] « La loi de non-contradiction — règle souveraine du discours pur — exige, *pour avoir un sens*, que les éléments envisagés demeurent invariants et séparés, stables et distincts, sans rien de ce caractère dynamique et fugace qui marque la réalité-vraie et qui implique une fusion continue des contraires, incompatible avec l'identité requise. » (Le Roy, *R. M.*, 1899, p. 555; cf. 1905, p. 203.)

[2] Wilbois, *R. M.*, 1901, p. 592.

ment réel : *solvitur ambulando*, c'est l'action qui résout les antinomies de la raison[1].

Ce n'est pas tout. Pour comprendre jusqu'au fond cette doctrine de la vérité libre, il faut aller plus avant et effleurer une seconde fois la théorie du réel. L'invention scientifique, et l'intuition philosophique qui la reprend d'une façon réfléchie pour la compléter[2], sont, d'après la philosophie nouvelle, un retour à l'intuition pure, qui précède en droit les dissociations conceptuelles. Mais cette intuition initiale elle-même, quel est son rôle par rapport à la réalité? En est-elle une représentation, une copie, et allons-nous retrouver ici la vieille notion de la *vérité-décalque*, si radicalement écartée naguère?

Non. Rappelons-nous que la philosophie nouvelle est un idéalisme[3]. Non point l'idéalisme vulgaire qui fait du monde une incompréhensible « extériorisation d'états internes[4]; » surtout pas cet idéalisme mécaniste, issu de Descartes qui construit l'univers avec des idées claires[5]. A vrai dire, l'idéalisme nouveau est

[1] Cf. Bergson, *Mat. et Mém.*, pp. 212 *sqq.* — *Essai sur les données*, etc., pp. 126 *sqq.*, 139 et *passim.*

[2] Cf. ci-dessous, p. 32.

[3] Cf. Le Roy, *S. F. Ph.*, 1904, 25 février, p. 166 et *passim.*

[4] Cf. Bergson, *Mat. et Mém.*, pp. 37 à 48.

[5] « Je ne saurais consentir à faire de la raison la faculté qui construit la réalité. » (Le Roy, réponse à M. Couturat, *R. M.*, 1900, p. 229. Cf. p. 56 et Wilbois, *R. M.*, 1899, p. 579.)

précisément aux antipodes de ces idéalismes-là. Ils font de l'« objet » une modification du « sujet; » lui met la représentation dans les choses. « Ma perception ne peut... être que quelque chose [des] objets eux-mêmes. Elle est en eux plutôt qu'ils ne sont en elle[1]. » Plus précisément encore : la dualité de l'objet et du sujet n'est pas considérée par la philosophie nouvelle comme une donnée primitive[2]. La réalité est d'une seule venue : nos perceptions et la suite de nos expériences ne sont qu'une partie du réel qui est devenue consciente, qui s'est « intériorisée[3]. » Alors, dira-t-on, pourquoi s'intituler encore idéalistes? c'est bien plutôt ultra-réalistes qu'il faudrait dire. Voici la réponse. Le réel tout entier est de nature psychique. « Un objet matériel non perçu... [est] une espèce d'état mental inconscient[4]. » « L'Univers matériel, défini comme la totalité

[1] BERGSON, *Mat. et Mém.*, p. 255 et *passim*.

[2] « Les images ne sont point des portraits ni des symboles... de je ne sais quels êtres extérieurs. Ce ne sont pas non plus de simples états du moi sans consistance absolue, des sortes de fantômes irréels. Non, elles ne doivent êtres dites *ni objectives*, *ni subjectives*, étant antérieures au travail d'abstraction qui donne un sens à ces adjectifs. *Nous-mêmes faisons d'abord partie des images* et les sommes toutes successivement. » (LE ROY, *R. M.*, 1901, p. 422.) C'est moi qui souligne.

[3] « Il n'y a pas à chercher comment un monde *s'extériorise*, mais comment un moi *s'intériorise*. » (LE ROY, réponse à M. Couturat, *R. M.*, 1900, p. 229. Cf. *ibid.*, pp. 56 et 57.)

[4] BERGSON, *Mat. et Mém.*, p. 154. Cf. p. 23.

des images, est une espèce de conscience, une conscience où tout se compense et se neutralise[1]... » Et voilà pourquoi toutes choses sont appelées par l'école nouvelle des *images*[2]. Ainsi, le fond de tout, c'est l'esprit, non point un esprit-substance, — qui *produirait* les images comme des accidents distincts de lui, — mais un esprit identique à son action, n'existant qu'en elle et par elle. « En résumé, l'esprit n'est jamais en face que de lui-même, de ses degrés et moments. Le monde est son œuvre, et lui-même, en tant que fait, est son œuvre encore. En cela, l'idéalisme est le vrai, j'entends l'idéalisme de la pensée-action[3]. » L'esprit a donc une fonction initiale, antérieure à la réflexion et au discours, la *pensée-action*, par laquelle il constitue le donné. Il est « un pouvoir de position[4]; » il est « ce qui donne[5]. »

Or, dans ce rôle initial de « position, » — et c'est ici que nous retrouvons la liberté, — il est bien impossible que rien vienne limiter l'indépendance de l'esprit. La pensée-action est l'origine de tout. Elle « se fonde sur soi-même et ne présuppose rien... Seule, en effet, l'action est capable de se suffire. Rien n'est posé avant

[1] *Ibid.*, p. 262.
[2] *Ibid.*, p. 256.
[3] Le Roy, *S. F. Ph.*, 1904, p. 166.
[4] *Ibid.*, p. 177.
[5] *Ibid.*, p. 160.

elle, puisque rien n'est posé que par elle. Elle est *position de soi*. Qu'on la prenne pour réalité fondamentale, elle devient liberté, car rien ne la conditionne, tout se rattachant au contraire à elle[1], et dès lors, elle apparaît bien comme un point de départ absolu, comme un commencement premier[2]. » On touche ici le point central où vérité et liberté se rejoignent et s'identifient. Le germe de toute réalité, la vérité primordiale, est une action libre.

Conçoit-on à quel point ces doctrines révolutionnent l'aspect de la réalité auquel nous sommes accoutumés? Qu'on l'entende bien, il n'y a plus de « natures » fixes et invariables; il n'y a plus de nécessité irréductible. La matière est constituée telle qu'elle est, en vertu de libres décrets qui n'engagent pas définitivement l'avenir[3]. L'esprit, avec toutes ses lois, en apparence nécessaires, s'est fait lui-même librement et pourra se modifier de même dans l'avenir : « Qu'est-ce que ce *nous* dont vous semblez

[1] On voit que la notion de liberté supposée ici n'enferme pas l'idée classique d'« indifférence active, » d'oscillation entre deux partis possibles. Agit librement, selon la philosophie nouvelle, toute activité qui est seule, à l'exclusion d'une influence extérieure quelconque, l'auteur de son acte. (Cf. Bergson, *Essai*, etc., ch. iii, *passim*, surtout pp. 127 à 138.)

[2] Le Roy, *S. F. Ph.*, 1904, p. 162.

[3] Ils engagent l'avenir immédiat, car il faut du temps pour défaire ce qui est fait : mais rien n'est fixé pour toujours.

faire une chose absolument déterminée[1]? » Aucune limite n'apparaît à l'horizon qui doive arrêter la vague mouvante de l'évolution indéfinie. « Ne croyons pas que les conditions d'intelligibilité puissent être définies une fois pour toutes : elles sont variables, on arrive à les changer... Qui ne sait que l'évidence évolue?... Sans doute, je reconnais qu'il y a dans l'esprit des désirs et des tendances, mais non pas absolument contraignants, ni absolument déterminés par une structure mentale qui nous serait imposée[2]. » « Axiomes et catégories, formes de l'entendement ou de la sensibilité, tout cela devient, tout cela évolue. L'esprit humain est plastique et peut changer ses plus intimes désirs pourvu qu'il y mette... la durée convenable[3]. » Le kantisme, en faisant l'inventaire des « formes *a priori* » de l'esprit, n'a fait que constater un « état de choses, non une nécessité rigoureuse, et il est possible de quitter le plan de Kant pour envisager la vie de la pensée dans la totalité de son devenir[4]. » « Matière et esprit ne sont des natures déterminées que si l'on se place dans ce plan [particulier][5]. » « Est-il quelque chose qui se puisse définir une

[1] Le Roy, *S. F. Ph.*, 1901, p. 24.
[2] Le Roy, *R. M.*, 1901, p. 305.
[3] *Ibib.*, p. 428.
[4] *Ibid.*, p. 305.
[5] Le Roy, *S. F. Ph.*, 1901, p. 31.

fois pour toutes, ou plutôt tout ne se fait-il pas sans cesse[1] ? »

*
* *

La notion de vérité étant établie, il reste à chercher où elle se vérifie et dans quelle mesure.

Le principe d'appréciation adopté pour cette enquête est précisément l'antithèse du principe intellectualiste. Pour l'intellectualisme, la vérité suppose des *idées* entre lesquelles on établit des rapports : elle réside essentiellement dans le jugement. Il y aura d'autant plus de chances d'arriver au vrai que l'analyse des concepts aura été plus poussée et plus réfléchie[2].

Nos réformateurs se placent résolument au pôle opposé. Si le vrai est le réel et le vivant, disent-ils, l'analyse et la réflexion, *comme telles*, sont incapables d'en fournir la moindre parcelle, car elles s'exercent sur une donnée antérieure à elles, et ne créent rien. Il faut donc nécessairement supposer, à la base de la vie mentale, une action indéfinissable où se fait la

[1] *Ibid.*, p. 25.
[2] Sur toute cette question de l'*intellectualisme*, voir Le Roy, *R. M.*, pp. 296 *sqq*.

saisie première du réel[1]. C'est sur les éléments fournis par elle que s'exercent la réflexion et l'analyse. Encore, n'épuiseront-elles jamais sa richesse. Et quand même les faisceaux lumineux de la pensée réfléchie fouilleraient le détail infini qu'enveloppe chaque intuition, ils n'en restitueraient pas la synthèse originale. La vie fuit des formes inertes où on prétend la faire tenir. Le « discours » et l'expérience sont « incommensurables » : on ne peut établir d'égalité entre deux valeurs hétérogènes. L'aveugle-né, à qui on explique ce que sont les couleurs, en acquiert-il une connaissance comparable à celle du voyant? La lecture d'un traité de botanique équivaut-elle à la vue d'une fleur? Les manuels scientifiques enseignent-ils ce qui s'apprend dans la vie de laboratoire? « Qui connaît la liberté, sinon celui qui se libère[2], » et l'émotion religieuse, sinon celui qui pratique une religion[3]?

[1] Cette pensée-action n'est donc point une pensée par concepts. Elle contient de l'intelligence, — mais non de l'intelligence réfléchie, — du sentiment, de la volonté; et tous ces éléments ne sont point dissociés, mais forment une unité vivante. Elle est dite « obscure » par opposition à la pensée pure et discursive. Mais « l'esprit est capable de lumière, autrement que par réflexion analytique » (Le Roy, *S. F. Ph.*, 1904, p. 177), et l'action dont il s'agit a une clarté *sui generis*, celle de l'intuition : elle est transparente à elle-même, « éclairée par le dedans » (*ibid.*). Cf. *La Quinzaine*, 16 avril 1907, p. 521 (*D. C.*, p. 30).

[2] Le Roy, *R. M.*, 1901, p. 313.

[3] Cf. Le Roy, *R. M.*, 1901, pp. 296 à 318, et *S. F. Ph.*, 25 février 1904, *passim*.

De ce point de vue, examinons les divers modes de connaissance et voyons ce qu'on peut y trouver de vérité.

1° Tout d'abord, que vaut le SENS COMMUN, c'est-à-dire cette « foule de notions usuelles qui composent la représentation rudimentaire du monde indispensable à la vie[1] ? » La philosophie nouvelle soutient que, dans cette connaissance vulgaire, l'intuition a déjà subi une élaboration, et par conséquent une déformation. C'est qu'en effet le sens commun résulte tout entier de l'exercice de la vie pratique. « Nous saisissons d'abord les choses par les actes mêmes de notre vie, en nous heurtant à elles[2]. » Il s'ensuit que le sens commun laisse dans l'ombre une foule d'aspects de la réalité. Il ne s'inquiète pas de ce qu'elle serait pour une spéculation désintéressée, pour une action débarrassée des restrictions utilitaires; il n'en retient que ce qui peut servir à la vie ordinaire et nous dicte uniquement la conduite à tenir. Par exemple, les limites qu'il trace aux objets sont uniquement relatives à notre action sur eux. S'il nous avertit que tel objet finit ici ou là, cela signifie tout simplement que nous pouvons agir *comme si* en réalité il en était ainsi, et qu'au

[1] LE ROY, *R. M.*, 1899, p. 378.
[2] *Ibid.*, p. 422.

delà de ces limites l'« objet » n'intéresse plus notre action[1].

Dès lors, on voit ce que le sens commun peut renfermer de vérité. « Le fond en est sûr, la forme critiquable[2]. » Le fond, c'est la création originale de l'esprit, les images dont est fait le monde. A travers les formes banales du sens commun, il est possible de les apercevoir encore. Seulement, elles ont perdu leur fraîcheur : desséchées, déformées, triées pour des besoins utilitaires, usées par une longue habitude de servir, réduites à leurs résidus, elles sont devenues ces représentations conventionnelles et banales qui masquent et remplacent vraiment la réalité dans la vie de tous les jours, — comme une monnaie courante remplace une valeur réelle. A cela, rien à objecter, tant qu'on s'en tient à la pratique. L'erreur commence au moment où l'on fait du sens commun une philosophie, où l'on prend le monde qu'il a construit pour le monde réel.

1 « D'un solide à l'autre, il y a discontinuité pour le toucher, continuité pour la vue : pourquoi préférer la première indication à la seconde, sinon parce que celle-ci est moins *commode*... ou, si l'on veut, parce que celle-là exprime mieux que celle-ci une propriété de notre mode d'action? Encore la première n'est-elle qu'une illusion : rien n'autorise à supprimer, parce que faibles, les sensations du contact de l'air. En vérité, dire qu'une sensation est négligeable, c'est dire seulement qu'il ne nous plaît pas de la recueillir, qu'elle n'intéresse pas notre action... c'est une fiction pratique. » (Le Roy, *R. M.*, 1899, p. 382.) Cf. Bergson, *Mat. et Mem.*, 201.

2 Le Roy, *R. M.*, 1899, p. 423.

2° Trouverons-nous donc la vérité pure dans la SCIENCE? — Non. C'est sur elle, — en particulier sur la science positive, si glorieuse de ses légitimes succès, — que les nouveaux philosophes ont exercé le plus souvent leur critique pénétrante et sévère. Impossible de condenser en quelques lignes cette critique longue et minutieuse, qui est, d'ailleurs, la partie la plus connue de la philosophie nouvelle[1]. Essayons d'en faire au moins comprendre l'esprit.

La science ne nous offre pas l'image de la réalité : telle est la thèse. En effet, la science utilise les données du sens commun qui sont déjà une déformation du réel. Elle les affine et les précise, il est vrai, mais en accentuant encore leur écart avec la réalité. Elle aussi choisit, car c'est toujours la même nécessité : le réel est trop riche, trop complexe, trop mouvant pour tenir dans nos compartiments étroits et fixes. On laisse tomber ce qui n'est pas « intéressant, » c'est-à-dire ce qui n'entre pas dans les systèmes préparés par l'esprit; on néglige les variations « sans importance pratique » et

[1] Elle vaut par sa précision technique, par sa rigueur de détail. On y reconnaît l'œuvre d'hommes qui ont pratiqué la science pour elle-même, et n'ont en plus des purs spécialistes que d'avoir regardé parfois au delà de leur tâche et de s'être avisés de réfléchir sur la valeur de ce qu'ils faisaient. M. Le Roy est un mathématicien, M. Wilbois, un physicien, et tous s'inspirent des travaux de critique scientifique de MM. Poincaré, Duhem, etc.

les mille circonstances qui diversifient à chaque instant le donné... Le réel est donc appauvri[1]. Les phénomènes que l'on conserve sont isolés du milieu où ils sont nés et où ils se développaient influencés, heurtés, arrêtés par les autres, ou plutôt fondus avec eux dans la grande continuité de l'univers. Or, dans l'isolement, leur aspect change : c'est alors qu'ils prennent cette apparence de formes idéales, cette allure inflexible, si différente de la marche sinueuse des choses concrètes[2]. Enfin leur expression surchargée de conventions, de postulats, de théories, supposant tout le *travail d'esprit* d'un long passé scientifique, est un vêtement d'emprunt sous lequel on ne les reconnaît plus. « Une aiguille se meut sur un cadran gradué, un ménisque mercuriel affleure à un certain niveau : vous dites qu'une masse gazeuse supporte telle pression... Des franges irisées se dessinent

[1] Exemple : « Le phosphore se présente comme une source infinie de propriétés latentes, aussi nombreuses que les circonstances où il pourra être placé. Or, le chimiste ne retient que certaines de ces propriétés pour former... la notion théorique du phosphore. » Le Roy, *Congrès*, p. 324.

[2] « Les lois sont factices pour autant qu'elles sont séparées les unes des autres, qu'elles ont des existences distinctes. » (Le Roy, *S. F. Ph.*, 28 mars 1901, p. 22.) L'expérience ne nous donne pas « les lois comme des êtres que l'on retrouverait partout, plus ou moins masqués par l'enchevêtrement de lois nouvelles. » (Wilbois, *R. M.*, 1901, p. 183.) « C'est dans les questions d'examen qu'on manie des forces, des masses et des potentiels entre un énoncé toujours clair et une solution que l'examinateur a posée avant l'énoncé; la réalité est bien plus plastique. » (*Ibid.*, p. 583.)

régulièrement sous l'objectif d'un microscope : vous en concluez le signe d'un cristal... Une réaction chimique s'accomplit, un ensemble d'images évolue sous vos regards : là où votre œil ne saisit qu'un jeu bariolé de sensations mobiles, vous jugez qu'il s'est formé de l'acide benzoïque par substitution du groupe acide CO — OH à un H de la benzine[1]... » Quel intervalle « entre le phénomène sensible qui seul est positif, et l'idée correspondante qui seule prend place dans la science !... le *construit* submerge presque complètement le *donné*[2]. » Ce ne sont plus les phénomènes purs que l'on exprime, c'est leur rôle et leur place dans le travail scientifique[3].

De tout cela, il ressort que l'esprit de la science n'est point, — comme on se le figure, — un esprit d'exploration désintéressée, mais un esprit de conquête active. Elle donne des « recettes » pour arriver à « capter » le réel, pour obtenir de lui certains résultats. Ce qu'elle établit, ce n'est point l'inventaire exact du donné, mais un schème d'expériences possibles. « [Ses] calculs ne sont pas *vrais* au propre sens du mot. Mais ils sont *efficaces*. Nos symboles

[1] Le Roy, *Congrès de phil.*, t. I, pp. 329, 330.
[2] *Ibid.*
[3] Une éclipse devient « un système d'équations. » (Le Roy, *S. F. Ph.*, 28 mars 1901, p. 19.) « Une planète est la dernière équation d'une longue analyse. » (Wilbois, *R. M.*, 1901, p. 583.)

sont des instruments qui nous font *toucher* les choses sans nous les faire *voir*[1]. »

Aussi, ne faut-il pas s'étonner de trouver dans la science de graves déficits au point de vue de la logique, du raisonnement, bref, de la connaissance en général. Certaines prétendues « lois » ne nous apprennent rien, elles sont de pures définitions nominales[2]. Certaines notions scientifiques sont contradictoires : « l'atome étendu ; l'éther, corps solide, plus rigide que l'acier et qui se laisse traverser par les astres sans leur opposer de résistance[3] ; etc. » Il y a des cercles vicieux. « La définition d'une unité de temps suppose la notion d'un mouvement uniforme, et celle-ci ne peut être constituée que si l'on possède déjà une unité de temps[4]. » « Pour vérifier les lois de la réflexion, il faut un miroir plan ; et c'est au moyen des lois de la réflexion qu'on s'assure qu'un miroir est plan[5]. » Toutes

1 Le Roy, *Congrès*, p. 338.

2 « Les lois de Galilée définissent la chute libre. Si un corps n'y obéit pas, on dit qu'il ne tombe pas librement, mais on ne suspecte pas la loi. Une loi ne peut donc jamais être infirmée par l'expérience. » (Wilbois, *R. M.*, 1901, p. 629.) Cf. Le Roy, *Congrès*, p. 317. « Que l'on vienne à trouver un échantillon de phosphore qui fonde à 100° [au lieu de 44°], on en conclura que ce n'est pas du phosphore pur, ou que c'est une variété allotropique du phosphore, ou même que ce n'est pas du phosphore. On peut donc être bien assuré que le phosphore fondra toujours à 44° et que c'est là une vérité scientifique inébranlable. » (Le Roy, *Congrès*, p. 319.)

3 Wilbois, *R. M.*, 1901, p. 182. Cf. p. 637.

4 Le Roy, *Congrès*, p. 331.

5 *Ibid.*, p. 339. Cf. *S. F. Ph.*, 1901, pp. 11 et 17.

les expériences supposent connu avec précision, ce qui est en réalité ignoré : à savoir les conditions où l'on opère. « Le savant... risque une foule d'influences perturbatrices... C'est presque toujours plus tard qu'on connaît les erreurs d'une méthode... ; c'est le désaccord des résultats qui a conduit à l'examen des procédés... [En attendant], on se met en garde contre les influences ignorées à l'aide d'une barricade construite pendant la nuit, et qu'on analysera après, si on a le temps. Du reste, peut-on espérer pousser cette analyse jusqu'au bout? Chaque accroissement de précision nous fait saisir de plus nombreuses influences, sans que nous puissions nous vanter de les avoir toutes dominées [1]. » Enfin, la science choisit entre plusieurs explications possibles, pour des raisons de commodité ou de simplicité : « Si vous consentez à ce que la terre tourne, vos expériences vous rendront cette solution évidente et tangible. Si vous voulez qu'elle ne tourne pas, les mêmes expériences, interprétées autrement, donneront une existence physique tout à fait manifeste et palpable à certaines forces » qui feront dévier le pendule de Foucault [2].

[1] Wilbois, *R. M.*, 1901, p. 591.

[2] Le Roy, *S. F. Ph.*, 1901, p. 18. Cf. *Congrès*, pp. 333 *sqq.* — Notons en passant qu'une telle conception de la nature conduit à la notion du miracle exposée dans les récents articles de M. Le Roy : s'il n'y a pas de *lois*, il ne peut y avoir d'*exceptions*.

Malgré tout, « *même au point de vue de la connaissance*, la science a une valeur[1]. » En effet, « chaque vérité scientifique, si conventionnelle, si symbolique, si contingente qu'elle soit, peut être prise... comme l'origine d'un chemin de pénétration critique vers le réel[2]; » « chacun [des résultats de la science] indique une direction, une voie vers le réel; chacun d'eux est comme penché vers un aspect de la nature qu'il montre et désigne au loin; c'est une impulsion rectrice, une vitesse initiale, etc.[3]. » Les formules scientifiques nous ouvrent la possibilité de travailler le réel, de pénétrer en lui, d'y vivre, d'en imprégner notre pensée, d'en acquérir, au cours des démarches qu'elles suggèrent, l'indéfinissable intuition. Elles sont des procédés « aveugles, » artificiels, illogiques, provisoires, mais qui réussissent. « Les rapports d'une intuition à sa formule[4] ne sont pas ceux d'un objet à son symbole... Ce sont les rapports d'une œuvre aux moyens de l'accomplir. Il ne s'agit pas de transposer, mais de conditionner... La formule transporte l'intuition sous un aspect particulier, comme un fil transporte une force sous

1 Le Roy, *R. M.*, 1901, p. 321.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*, p. 322.
4 Le mot « formule » est pris ici dans un sens très large, qui enferme le sens usuel et en plus « tous les procédés de laboratoire. » (Wilbois, *R. M.*, 1902, p. 358.)

forme d'électricité. L'intuition, au départ, se déguise en formule, mais à l'arrivée, redonne l'intuition tout entière. La communion des esprits est parfaite, non en mots, mais en action[1]. » Inutile d'ajouter que la science peut varier. Cela est évident, du moment qu'elle n'est point un tableau de plus en plus parfait auquel chaque génération ajoute quelques traits, mais une suite d'actions, une tradition d'efforts qui ne sont nullement tenus de s'accomplir dans une direction unique.

Concluons : il ne faut pas prendre la science en intellectualiste, comme une œuvre spéculative, mais en pragmatiste, comme une méthode d'action. La première attitude conduit au scepticisme[2], puisqu'une critique irrécusable nous montre dans la science, variation, contingence et contradiction. La seconde amène à sacrifier la partie superficielle de la science, mais en assure le fond. « Et la science reprendrait une portée dans ce sens, en devenant elle-même, plutôt vécue et pratiquée que pensée dans l'abstrait[3]. » La vérité scientifique ne peut s'écrire dans les traités : celui-là seul la connaît qui la pratique et l'invente à quelque degré[4]. « Ce n'est

[1] Wilbois, *R. M.*, 1902, p. 358. Cf. Le Roy, *R. M.*, 1899, p. 561.
[2] Le Roy, *R. M.*, 1901, p. 326, etc.
[3] *Ibid.*, p. 323.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 304, et Wilbois, art. cit., *passim*, par exemple : *R. M.*, 1904, p. 207.

pas par ce qu'elles contiennent de dogme, mais par ce qu'elles permettent d'expérience, que les lois [scientifiques] nous révèlent la nature des choses [1]. »

3° LA PHILOSOPHIE. — La vérité scientifique n'est encore qu'une vérité partielle, « relative : à une certaine attitude intellectuelle, à une certaine orientation de la pensée, à un certain projet de l'esprit, — très légitime, sans doute, mais nullement unique ou prééminent [2]. » Les diverses spécialités scientifiques nous donnent « *du réel* » : aucune ne nous offre « *le réel* [3]. » Mais le travail accompli par elles est le préambule nécessaire d'une intuition plus pleine, l'intuition philosophique. Les voies qu'elles ont ouvertes sont convergentes. « Il est possible d'envisager la science d'un tel point de vue qu'on la voie se diriger vers la philosophie comme un réseau de fleuves, vers la mer. Ainsi le mouvement que le savant commence,

[1] WILBOIS, *R. M.*, 1902, p. 598. — La notion de vérité scientifique n'est qu'une application très caractéristique de la notion générale de vérité, telle qu'elle a été exposée plus haut, pp. 6 à 10. « La vérité scientifique ne consiste pas en un décalque scrupuleux d'une matière donnée : elle est la cohérence, la stabilité, le progrès harmonieux d'une certaine démarche de l'esprit ; elle est le succès grandissant de notre conquête du monde. La vérité scientifique... ressemble au bien moral : on ne la reçoit pas du dehors, on la pratique et on la fait. » (LE ROY, *R. M.*, 1899, p. 561.)

[2] LE ROY, *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 725.

poursuivi jusqu'au terme, sans souci des frontières fictives, mène en fin de compte à saisir la réalité absolue, que l'intuition suprême éclaire et fait posséder du dedans [1]. »

En effet, — la philosophie, — qui est d'abord une *critique* des modes de connaître qui la précèdent [2], nous débarrasse, au moyen de la méthode régressive décrite par M. Bergson, des limitations que les nécessités de la vie pratique (sens commun) et le schématisme scientifique ont introduites dans nos intuitions. Cela fait, elle aborde sa véritable tâche qui est de nous conduire à la « connaissance pure [3] » et au « réel absolu [4]. » Elle fait la synthèse des intuitions partielles recueillies jusque là [5] ; elle les fond et les harmonise, de façon à nous faire saisir, non plus tel aspect arbitrairement choisi, mais le tout dans sa continuité mouvante et indéfinie. C'est en cela qu'elle remplit vraiment son rôle de philosophie, s'il est vrai que cette discipline ait pour objet, — comme le veut la tradition, — la connaissance de l'être en soi.

Gardons-nous pourtant de laisser à cette

1 Le Roy, *R. M.*, 1901, p. 323.
2 *Ibid.*, 1899, p. 720 ; *S. F. Ph.*, 1904, p. 167.
3 Le Roy, *Congrès de phil.*, t. I, p. 340.
4 Le Roy, *R. M.*, 1900, p. 323. Sur l'intuition philosophique ; cf. Le Roy, *R. M.*, 1899, pp. 708 *sqq.*, et 1901, pp. 315, 316.
5 « L'intuition philosophique de la réalité consiste justement en pareille condensation d'une infinité discursive dans l'unité d'un seul acte intellectuel. » (Le Roy, *R. M.*, 1899, p. 726.)

expression son sens traditionnel : ce serait retomber dans l'intellectualisme. L'être en soi n'est point une chose faite, mais un *devenir* mouvant. On n'entre point dans son mystère par une contemplation immobile qui le regarderait comme un objet, mais par l'action qui s'efforce de le vivre. « Le Vrai, le Réel, l'Absolu, sont transcendants au discours. On ne les possède pas : mais on se tourne et l'on marche vers eux; on ne les saisit pas directement, mais comme des limites : on les atteint en les vivant[1]. » Et encore : « Que la réalité absolue ne puisse être ni conçue, ni parlée, j'y consens ; et par là, sans doute, elle échappe à la science. Mais si l'on parvenait à la vivre ? Ce serait bien une solution[2]. » La philosophie est donc l'action par excellence, le grand effort qui achève la dialectique laborieuse dont nous venons de décrire les moments. Elle est l'« invention » suprême, —pénétrée d'amour et de désir, morale et méritoire par les vertus qu'elle suppose, — mais aussi, l'« invention réfléchie » et consciente de ses démarches[3], qui arrive à reconstituer le réel[4].

[1] Le Roy, *R. M.*, 1900, p. 71.

[2] *Ibid.*, 1901, p. 323.

[3] « Qu'est-ce que la philosophie, sinon justement l'esprit d'invention devenu conscient de ses démarches et de ses pouvoirs, l'esprit d'invention pénétré d'une lumière qui le manifeste à lui-même, bref l'invention réfléchie ? » (Le Roy, *R. M.*, 1905, p. 194.)

[4] « A son plus haut sommet, la philosophie, pour s'achever, se tourne en action vécue, en effort de genèse effective... » (*Ibid.*)

4° Et cependant, au delà de la philosophie, il y a la RELIGION. Ou plutôt, les deux sont tellement emmêlées l'une à l'autre que le sens plein de la première n'apparaît qu'au moment où, par son sommet, elle rejoint la seconde. La philosophie aboutit, en effet, à nous montrer dans le monde une finalité sous laquelle s'ordonnent toutes choses en vue de l'action morale et religieuse[1]. Celle-ci, fin de l'évolution universelle, mais elle-même toujours en travail du mieux, suppose à son tour l'impulsion d' « un Transcendant, que l'on appellera Dieu[2]. »

On va plus loin, et on prétend passer des exigences essentielles de l'action morale aux dogmes particuliers d'une certaine religion révélée. « Nous croyons, dit M. Wilbois, que la morale dépend de la métaphysique et de la religion, mais d'une seule métaphysique et d'une

[1] La matière est l'œuvre de l'esprit, mais l'auteur est originairement immergé dans son œuvre, confondu avec elle dans l'inconscience. Il s'en dégagera peu à peu. Et la matière postule cet esprit conscient qui l'organisera en lui imposant un déterminisme fixe. En revanche, elle lui fournira le champ et les matériaux de son action, le point d'appui stable qui lui est nécessaire pour agir. De l'action pratique, vulgaire, il s'élèvera à l'action scientifique, rationnelle; et celle-ci, par la liberté qu'elle suppose, frayera le chemin à l'action morale et religieuse.

[2] WILBOIS, *R. M.*, 1902, p. 600. — La philosophie nouvelle reprend, en l'affinant peut-être encore, la pure conception finaliste d'Aristote. La finalité n'est plus une sorte de causalité efficiente transportée à distance, produisant son attraction de loin à la façon d'un aimant. Elle est dans les êtres eux-mêmes, idéal immanent meilleur que leur réalité, instinct de progrès qui les porte incessamment à se dépasser eux-mêmes.

seule religion[1]. » L'étude de ce processus apologétique n'entre point dans l'objet du présent travail. Nous rechercherons uniquement, — comme nous l'avons fait pour le sens commun, la science et la philosophie, — de quelle façon et dans quelle mesure la religion, entendue au sens pragmatiste, nous révèle la vérité.

D'abord la religion ne se sépare point de la morale. Elle est uniquement pratique. Son rôle est de nous enseigner le bien vivre. La religion qu'accepte la philosophie nouvelle est une morale avant d'être une religion, et c'est la morale qui « en règle les vicissitudes[2]. » Aussi vouloir traiter par la spéculation pure les fondements de la religion apparaît *a priori* comme une prétention vaine; d'ailleurs, expérience faite, les résultats de l'entreprise se trouvent négatifs et même funestes. La théologie intellectualiste est aussi bien en faillite que la science intellectualiste, et pour les mêmes raisons. Partout où nous les retrouvons, les concepts de la raison discursive sont les mêmes cadres rigides et étroits, impuissants à contenir le réel. Si l'on persiste à s'en servir, la besogne que l'on fait se suscite à elle-même les obstacles qui l'ar-

[1] *R. M.*, 1902, p. 609. Voir *ibid.*, p. 607, les dogmes du *Péché originel*, de la *Grâce* et de la *Rédemption*, déduits des principes d'une morale construite indépendamment de l'idée religieuse.

[2] Wilbois, *loc. cit.*

rêtent : elle aboutit à la formation d'antinomies. « Réfutations et défenses, en cette question traditionnelle de l'existence et de la nature de Dieu, sont également ruinées par la critique bergsonienne[1]. » « Si cette existence est analogue à la nôtre, nous voici dans l'anthropomorphisme. Si elle est transcendante, que signifie-t-elle pour nous[2]? »

*a*) *Connaissance de Dieu.* — Alors comment atteindre Dieu ? Comme on a atteint toute réalité, non par les concepts, mais par l'expérience et l'action. « On ne s'élève jusqu'à cette mystérieuse existence que par une action du dedans, par une expérience de vie intérieure, par les démarches efficaces de l'amour[3]. » Il n'y a pas d'abord une connaissance spéculative de Dieu, dont la certitude servirait de fondement à l'action morale et religieuse qui suivrait. C'est dans la pratique, ici comme partout, que l'on trouve la certitude, fruit de l'intuition concrète : « L'être est objet d'action, non de parole : un saint Vincent de Paul atteint mieux qu'un Spinoza les profondeurs de la réalité véritable[4]. »

On demandera sans doute comment une telle

[1] Le Roy, *R. M.*, 1899, p. 420.
[2] *R. M.*, 1901, p. 313. Cf. la controverse soutenue par M. Le Roy sur la nature du dogme : *passim*.
[3] *R. M.*, 1901, p. 313.
[4] *R. M.*, 1900, p. 72.

expérience du divin est possible; comment, en opérant dans notre monde humain et sur des réalités inférieures, nous atteignons — *au concret* (puisque les abstractions sont condamnées) — une existence transcendante par hypothèse. Mais cette difficulté n'est pas spéciale à la connaissance de Dieu, nous l'avons déjà rencontrée, car elle se pose pour l'intuition d'une réalité quelconque. Le réel est toujours extérieur au discours[1], et nous savons, d'autre part, qu'aucune expérience particulière ne nous le livre. On l'entrevoit au loin, à travers toutes, comme le centre où elles convergent, comme la *limite* où elles tendent sans jamais l'atteindre. « C'est d'ailleurs... une réforme urgente à réaliser au plus tôt que cette introduction de l'idée de limite en philosophie[2]. » « Les grosses difficultés... viennent peut-être surtout de ce qu'on s'obstine à prétendre enfermer dans un concept une limite qui ne peut être définie, au contraire, que par le mouvement même qui y porte[3]. »

C'est précisément de cette façon que nous pouvons atteindre Celui qui est la raison et la fin de tout : « On ne peut pas saisir Dieu à

[1] « La réalité véritable réside... à l'extérieur de tout discours: dans la vie, dans l'amour et dans l'action. » (LE ROY, *R. M.*, 1899, p. 725.)

[2] *Ibid.*, p. 726.

[3] *Ibid.*, 1901, p. 323.

découvert et sans voiles : il est essentiellement inexprimable et caché. Mais sa présence est « sensible au cœur, » et l'on se tourne et l'on marche vers Lui, limite impénétrable et vivante de la pensée, de l'action et de l'amour[1]. » Il y a en tout homme et en toutes choses « un élément directeur, qui oriente vers le parfait, qui sollicite au mieux, je ne sais quelle exigence d'ascension, quel principe de croissance[2]... » Cet élément est à la fois immanent et transcendant : immanent, puisqu'il est le ressort le plus profond de toute vie, transcendant puisque aucune réalisation n'épuise sa vertu. Prendre conscience « de ce principe ineffable, immanent à notre vie même, qui nous meut, qui nous oriente, qui nous sollicite à nous dépasser toujours dans les voies du progrès spirituel, de la perfection ascendante[3], » c'est expérimenter le divin, c'est connaître pratiquement le « Dieu intérieur[4]. » Se rendre compte du caractère irréductible et transcendant de cette réalité profonde, la penser sous les espèces de la personnalité, — comme nous y sommes forcés, si nous voulons nous livrer à son influence, — c'est affirmer l'existence de Dieu[5].

[1] Le Roy, *R. M.*, 1900, p. 68.
[2] *Ibid.*, 1907, p. 498.
[3] *Ibid.*, p. 501.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.* et p. 502.

*b*) *Les dogmes.* — Parmi les notions religieuses, il y en a qui se présentent au nom d'une révélation positive et qui constituent le *credo* d'une Eglise : ce sont les dogmes. Quel est leur rôle dans la vie religieuse, ou — pour rester exactement dans notre sujet, — quelle est leur valeur de vérité ?

Les dogmes jouent dans la religion précisément le même rôle que les formules scientifiques dans la science. Ils ne sont pas plus que celles-ci des énoncés spéculatifs, des représentations exactes de ce qu'est la réalité : ils sont des moyens d'en acquérir l'intuition. On n'a pas assez remarqué cette assimilation des dogmes aux formules scientifiques, qui est constante chez les représentants de la philosophie nouvelle. La science, disent-ils, établit des « formules fixes, semblables aux dogmes du théologien, qui n'enferment pas adéquatement en leur stabilité morte l'originalité concrète et fuyante du réel, mais qui sont comme des fenêtres aux contours rigides, tellement alignées l'une à la suite de l'autre qu'il suffise de se placer devant elles pour apercevoir au loin, comme une limite, dans la direction qu'elles déterminent, la lumière de la réalité vivante[1]. » C'est à propos des dogmes scientifiques que M. Le

[1] Le Roy, *R. M.*, 1899, pp. 552, 553.

Roy a écrit : « Il est juste de respecter les dogmes ; mais ceux-ci par eux-mêmes sont morts ; il importe de les vivifier par l'intuition dont ils ne sont qu'un moyen[1]. » Enfin qu'il nous suffise de renvoyer ici à la théorie des « formules » que nous avons esquissée plus haut d'après M. Wilbois : dans la pensée de son auteur, elle convient également aux formules scientifiques et aux formules religieuses, comme le prouvent les applications qu'il en fait.

Ainsi le dogme a, comme la science, une valeur au point de vue de la connaissance[2]. Seulement cette valeur ne réside pas dans l'idée claire qu'il présente, mais dans l'intuition qu'il suggère, dans l'action dont il trace pour ainsi dire le schème, et où l'intelligence a d'ailleurs sa part, puisque c'est avec l'âme tout entière qu'il faut l'accomplir. C'est ce que signifient les déclarations répétées de M. Le Roy, quand il nous dit que la connaissance dogmatique « exprime son objet en *symboles d'action* ; [qu']elle le représente par la *réaction vitale* qu'il provoque en nous[3]. » Et ceci n'est, du reste, qu'une application de la méthode ordinaire qui cherche

[1] *Ibid.*, p. 557.

[2] M. Le Roy a souvent insisté sur ce point. Cf. *La Quinzaine*, 16 avril 1905. « *Qu'est-ce qu'un dogme ?* » p. 521. (*D. C.*, p. 30.) *Revue biblique*, 1er janvier 1906, pp. 31, 37. *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, janvier 1906, p. 9. (*D. C.* pp. 94, 95.)

[3] *Bulletin de Toulouse*, *loc. cit.*

la vérité au delà du concept et du discours, dans l'intuition[1].

Dès lors, on devine que l'interprétation intellectualiste conduira en religion aux mêmes absurdités qu'en science. Pris comme énoncés théoriques, les dogmes apparaîtront relatifs à des points de vue contingents et dépassés par la pensée contemporaine[2], vides de substance, contradictoires même[3]. Inutile, après les discussions récentes, d'insister sur tout ceci.

Au contraire, interprétés au point de vue de l'action, les dogmes sont féconds, viables et par conséquent *vrais*. Ils évoluent, comme la pensée religieuse dont ils dessinent le courant, mais ils durent. On peut les comparer à ces théories scientifiques que l'expérience transforme et enrichit, « mobiles, changeantes, plastiques, partiellement indéterminées encore[4], » ou à ces principes de la physique, dont parle M. Wilbois,

[1] Cf. dans le même sens, Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 174 : « L'Eglise n'exige pas la foi à ses formules, comme à l'expression adéquate de la vérité absolue, mais elle les présente comme l'expression la moins imparfaite qui soit moralement possible ; elle demande qu'on les respecte selon leur qualité, qu'on y cherche la foi, qu'on s'en serve pour la transmettre ; le formulaire ecclésiastique est l'auxiliaire de la foi, la ligne directrice de la pensée religieuse ; il ne peut pas être l'objet intégral de cette pensée, vu que cet objet est Dieu lui-même, le Christ et son œuvre ; chacun s'approprie l'objet comme il peut, avec le secours du formulaire. »

[2] Cf. *Quinzaine*, art. cit., p. 504. (*D. C.*, pp. 10, 11.)

[3] Cf. *Quinzaine*, p. 510. (*D. C.*, p. 17.)

[4] Le Roy, *S. F. Ph.*, 1904, p. 169.

qui « ne sont jamais achevés » et « ne meurent jamais tout entiers[1]. »

Le point délicat, c'est d'indiquer ce qui peut rester d'invariable dans le dogme ainsi entendu. Ne cesse-t-il pas d'avoir cette vérité éternelle que l'Eglise lui attribue ? Les nouveaux philosophes prétendent bien échapper à cette conséquence. Ils rejettent la théorie de Sabatier qui admet la plasticité illimitée des formules dogmatiques et l'indépendance complète de l'émotion religieuse[2]. Ils distinguent, au contraire, dans l'énoncé dogmatique, la *formule* et les *images*[3] : la formule est éternelle et les images éphémères. La formule est essentielle à l'intuition : « On [la] reconnaît à son rapport étroit avec l'idée profonde. » Elle est « spécifique; » on ne la retrouve pas, comme les images, « dans plusieurs ordres de pensée » très différents[4]. Les images, au contraire, sont ce qui

[1] *R. M.*, 1901, pp. 186 *sqq.*, 191 *sqq.*

[2] Cf. Wilbois, *R. M.*, 1902, p. 363.

[3] Inutile de faire remarquer que le mot *image* n'est pas employé ici au sens technique, en tant qu'*image* s'oppose à idée.

[4] Wilbois, *R. M.*, 1902, p. 361. — Soit, par exemple, le messianisme dans l'Ancien Testament : « Si l'on isole chaque texte prophétique, on lui trouve des analogies avec les textes étrangers et des explications dans les circonstances et les lieux où il a été écrit... [Mais] si l'on réunit les pensées des prophètes pour en suivre l'enchaînement, on trouve derrière le reflet des milieux où chacun vivait un progrès continu qui épure leurs intuitions... une force mystérieuse cachée dans une « idée qui marche... » [c'est] l'élément spécifique du messianisme. » Wilbois, résumant Loisy (*Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1898), dans *R. M.*, 1902, p. 346.

n'a pas d'« influence sur la vie et le jeu de l'intuition[1]. » Elles proviennent du besoin que l'esprit a de parler ses intuitions, de les traduire dans la langue de son temps et de son milieu. L'attente messianique, qui traverse plusieurs siècles, s'incarne en des images qui changent avec les générations, mais aucune de ces formes n'était essentielle, et sous aucune elle ne s'est réalisée. Pourtant les images sont nécessaires. La formule ne se laisse pas saisir à l'état isolé. Elle semble même ne se composer que d'images, et, en réalité, elle leur doit d'être maniable et transmissible; au fond, elle est leur âme, une âme qui transmigre à travers plusieurs corps[2]. Elle rejette certains éléments qu'elle ne peut assimiler, et ces exclusions sont définitives[3]. Elle informe les autres, et, quels qu'ils soient, leur imprime une signification unique. Seulement cette signification est toute pratique : c'est la prescription d'une attitude mentale. Or, de même qu'on peut faire varier à l'infini les termes d'un rapport mathématique sans en altérer la valeur, on peut figurer une même attitude avec des symboles très différents. Voilà

[1] *Ibid.*, p. 360.

[2] Pour tout ce développement, voir WILBOIS, *R. M.*, 1902, p. 357 *sqq.*

[3] Ce sens négatif définitif des formules religieuses, sur lequel a tant insisté M. Le Roy, est peut-être bien, au point de vue spéculatif, leur unique supériorité sur les formules scientifiques dont on ne nous dit pas, — du moins expressément, — qu'elles impliquent jamais ces exclusions absolues.

pourquoi la formule peut durer, alors que les images changent, pourquoi elle peut être éternelle. « Puisque nos conceptions théoriques, écrit M. Le Roy, se renouvellent et se transforment incessamment, n'est-ce point par notre attitude, par notre conduite, par notre action, — entendues comme je l'ai précisé plus haut[1], — que nous ressemblons aux chrétiens de tous les âges passés ou futurs, et que nous professons la même foi qu'ils ont professée et professeront[2]? » Les dogmes, dit M. Wilbois, sont des « formules fixes par la direction de vie qu'elles imposent et par l'intuition divine à laquelle elles conduisent, mobiles avec la variation de la science et la désuétude des mots, mais mobiles surtout par le progrès continu qu'elles permettent à notre action religieuse[3]. » Peu importe même que les révélateurs aient employé, — comme c'était nécessaire, — des images aujourd'hui caduques : « Ils ont prédit [peut-être] une ère impossible, ou fondé un régime fou ; ils se sont trompés, mais ils ont préparé une ère meilleure. Ils n'ont pas vu clair, mais ils ont suscité juste. C'est qu'ils ont prophétisé avec les images de leur temps et bâti

[1] C'est-à-dire comme impliquant la pensée.

[2] *Bulletin de Toulouse*, art. cit., p. 19. (*D. C.*, p. 105.) — Voir aussi *Quinzaine*, art. cit., p. 523. (*D. C.*, p. 32.)

[3] *R. M.*, 1901, p. 194.

avec les fragilités de leur pays; mais ils ont orienté l'avenir[1]... »

Telle est la valeur de vérité que la philosophie nouvelle reconnaît aux dogmes. Pour elle, ils sont vrais parce qu'ils sont féconds et qu'ils durent. L'Eglise détient les bonnes formules de la vie religieuse et, par conséquent, les formules vraies[2]. La vérité dogmatique éternelle est celle d'une intuition viable que chaque croyant ressuscite à son tour, et dont l'éclosion continue dans les âmes est un développement, parce que chacune la colore d'une nuance spéciale et l'enrichit d'une beauté absolument nouvelle. On voit que cette vérité est de même nature que la vérité de toute connaissance; et que, par exemple, la théorie de M. Le Roy sur

[1] Wilbois, *R. M.*, 1902, p. 351. Rapprocher ces idées de celles de M. Loisy : « L'Evangile tout entier était lié à une conception du monde et de l'histoire qui n'est plus la nôtre... Ce qui est vraiment évangélique dans le christianisme d'aujourd'hui n'est pas ce qui n'a jamais changé, car, en un sens, tout a changé et n'a jamais cessé de changer; mais ce qui, nonobstant tous les changements extérieurs, procède de l'impulsion donnée par le Christ, s'inspire de son esprit, sert le même idéal et la même espérance. » (*L'Evangile et l'Eglise*, pp. 66, 67 et 68.) « Il n'est pas indispensable à l'autorité de la croyance qu'elle soit rigoureusement immuable dans sa représentation intellectuelle et dans son expression verbale. Une telle immutabilité n'est pas compatible avec la nature de l'esprit humain. Nos connaissances les plus certaines dans l'ordre de la nature et de la science sont toujours en mouvement, toujours relatives, toujours perfectibles. Ce n'est pas avec les éléments de la pensée humaine qu'on peut bâtir un édifice éternel. La vérité seule est immuable, mais non son image dans notre esprit... » (*Ibid.*, p. 166.)

[2] Wilbois, *R. M.*, 1902, pp. 601, 602, 608.

la nature du dogme n'est ni un expédient apologétique, ni une doctrine née par hasard, mais le résultat de tout une métaphysique. Si on veut la combattre efficacement, c'est moins à elle isolément qu'il faut s'en prendre qu'aux racines qu'elle a dans la théorie générale de la vérité.

---

## II. — CRITIQUE

---

Si nous avons longuement exposé les applications que la philosophie nouvelle fait de sa notion de vérité, c'est pour ne pas risquer de trahir la doctrine, en la réduisant à ses traits généraux. Maintenant qu'elle est comprise, — nous l'espérons, — il est inutile de critiquer en détail toutes ses applications. Nous nous contenterons donc d'examiner à fond les affirmations générales qui servent de base à tout le reste. Par là même se trouveront indiquées, en leurs lignes essentielles, les diverses critiques particulières.

### § 1er. *L'intuition et le concept*

Un point fondamental de la philosophie nouvelle est assurément la distinction de l'intuition et du concept. Sans cesse on s'y réfère : pour construire un idéalisme intégral, sans tomber dans les difficultés de l'idéalisme vulgaire, — pour résoudre les antinomies scientifiques, philosophiques, théologiques, — pour

éviter le scepticisme et garder une valeur à la connaissance, — pour maintenir le primat de l'action sans faire d'elle une démarche aveugle, etc.

Nous sommes loin de songer à nous inscrire en faux contre cette distinction. Nous y reconnaissons, au contraire, une des parties vraiment solides de la philosophie nouvelle. Si par tout ce qu'elle nie et détruit, cette philosophie s'éloigne extrêmement de la nôtre, nous trouvons, au contraire, dans sa partie positive, des matériaux qu'une pensée moins déracinée du passé peut aisément s'assimiler. Ce que ses partisans ont écrit sur l'intuition nous paraît être dans ce cas. Ils ont, non pas, certes, découvert, mais supérieurement discerné l'essence et le rôle de la connaissance concrète. A force de détails vécus et de lucides symboles, ils ont su, mieux que par de sèches définitions, sinon exprimer, du moins suggérer (et par là faire comprendre aussi efficacement) ce qu'est la saisie immédiate du réel. Ils ont précisé le rôle de l'intuition dans la vie de l'esprit. Ils en ont accentué les différences avec la pensée sur le mode abstrait. Ils ont abondamment montré les avantages de l'une sur l'autre et l'irréductibilité de l'une à l'autre. Tout ceci, que nul n'avait fait encore, est un gain positif pour la philosophie universelle, un ensemble de

constatations qui s'imposent à tous, en dépit des divergences systématiques[1].

Seulement, la philosophie nouvelle insiste beaucoup sur l'infériorité du concept; elle dit de lui, avouons-le, surtout du mal. Pourtant, même sur ce terrain, il faut encore faire avec elle une partie du chemin. N'exigeons pas que l'idée arrive, par des méthodes diverses, précisément au même résultat que l'intuition, ni que le champ de la connaissance conceptuelle coïncide, exactement et point par point, avec celui de la connaissance expérimentale. De ce que le concept figure à sa manière l'expérience, il ne s'ensuit point qu'il en soit l'équivalent. Une forme abstraite ne peut être la parfaite

[1] Nous disons qu'il s'agit moins ici d'une découverte que d'une « illustration » magistrale et d'un développement de vérités déjà connues et admises. En effet, ce n'est pas d'aujourd'hui que l'on s'aperçoit des deux espèces de connaissance qui coexistent en nous, et la question de leurs rapports exerce depuis longtemps l'ingéniosité des philosophes. Témoin la très classique recherche de « l'origine des idées, » qui institue *ex professo* la comparaison et pose le problème des rapports entre l'expérience et les idées abstraites. Ceci est trop connu pour y insister.

Ce qui l'est moins et ce qui apprendra peut-être quelque chose à certains, c'est ce que la scolastique a pensé du rôle de l'intuition. On sait que, pour elle, l'élaboration des idées se fonde sur les données de l'expérience sensible. Mais ce n'est pas tout. Une fois ce travail terminé, il faut, en fin de compte, pour retrouver l'inexprimable originalité du réel, se retourner vers l'image que l'expérience en a fournie. La connaissance complète consiste donc à replonger les idées dans le milieu vivant d'où elles ont surgi, à les regarder dans la lumière du concret : *conversio ad phantasma*. Même en dehors du domaine sensible, l'opposition des deux espèces de connaissance se poursuit. Saint Thomas met plus d'une fois en parallèle les expé-

image et le succédané d'une réalité concrète : soutenir le contraire serait contradictoire. Chaque intuition est un réservoir inépuisable d'idées : elle contient, en sa très simple unité, la matière d'une infinité de concepts possibles. Par conséquent, aucun d'eux ne l'exprime tout entière; et c'est l'infirmité native de notre connaissance conceptuelle que d'être obligée de multiplier patiemment, pour les combiner ensuite d'une façon quelconque, les vues fragmentaires du réel. En outre, dans l'intuition, le fait singulier apparaît intact, sans avoir subi un maniement qui lui enlève sa fleur d'originalité, sa qualité d'être une position unique dans l'ensemble des choses, un moment de la durée qui ne se répétera plus. Au contraire,

riences que l'âme pensante (*anima intellectiva*) fait de sa vie propre et la connaissance notionelle par où elle essaie de se définir. (Cf. *De Verit.*, x, 8; *Somme*, Iª, q. 87, art. 1, etc.) Et enfin, ce sont les scolastiques qui ont formulé le fameux axiome, cher à l'école nouvelle : *omne individuum ineffabile.* — En somme, la philosophie scolastique place à la base et au sommet de la vie mentale une connaissance intuitive, différente du concept et du jugement. Cette intuition est à la base de tout, car c'est elle qui fournit tout le donné, elle est « ce qui donne, » comme dans la philosophie nouvelle, et c'est d'elle que l'entendement tire les matériaux de ses constructions. Elle est au sommet, car c'est à elle que l'entendement se réfère pour juger la valeur de ce qu'il a bâti ; on revient à elle après avoir traversé l'abstraction, parce que l'abstraction, en sa complication croissante, s'est avancée vers elle sans la rejoindre. Etant le contact immédiat du réel, rien, en aucun ordre, ne la supplée. Et voilà pourquoi, dans la spéculation théologique, c'est elle, à l'exclusion du concept, qui sert à définir l'acte suprême de l'intelligence : la vision béatifique de Dieu.

le concept ne signifie de lui que ce qu'on en peut connaître sans le voir; il le désigne pour l'usage commun, en assemblant les notions que le « déjà vu » a laissées dans les esprits. Enfin, et surtout, le concept est une analyse, et toute analyse détruit quelque chose de son objet : à savoir l'unité. L'être concret n'est pas une mosaïque de formes abstraites : en lui tous les éléments s'entrepénètrent, ou plutôt aucun élément n'y a d'existence propre. Or l'intuition le prend précisément ainsi, dans sa vivante unité. Le « discours » qui l'a découpé en pièces distinctes, échoue à le reconstruire ensuite par juxtaposition, comme un jeu de patience. Ne nous étonnons donc pas de voir la vie résoudre des problèmes dont le raisonnement ne venait point à bout : il y a autre chose, et plus, dans le réel que dans l'idée.

Il est bien vrai encore que l'idée, une fois élaborée, peut être considérée comme le *schème* ou le programme de ces actions qui sont les démarches de la connaissance intuitive. L'idée, en effet, ne fournit par elle-même qu'une pure forme : elle trace des limites, des contours, un cadre que chacun remplira à sa façon avec la matière de ses expériences personnelles. Je ne parle pas ici des idées adventices qui pourront se joindre à elle, ni des divers signes artificiels (verbaux ou autres) où chacun la symbolisera. Tout cela lui est extérieur. Je parle

des données concrètes qui la remplissent et l'étoffent pour ainsi dire : images sensibles, mais aussi souvenirs de nos expériences les plus spirituelles, bref, tout ce que l'exercice de la vie mentale dépose en nous, toute cette poussière de germes animés, tous ces restes vivants agglomérés qui forment, pour ainsi parler, l'humus de notre esprit et dont toute idée qui s'implante en nous doit tirer sa nourriture. Faut-il donner des exemples? Je suppose qu'après une discussion laborieuse, des philosophes se soient mis d'accord sur la notion de philosophie et en aient élaboré une définition précise. Il n'en reste pas moins vrai que des données expérimentales très différentes, — par exemple les souvenirs que chacun garde de la façon dont il a personnellement philosophé, — vont se développer à l'intérieur de ce schème et en varier l'aspect dans les différents esprits. De même des croyants pourront adhérer à un dogme identique, et cela n'empêchera pas qu'il suscite en chacun d'eux des actes et des émotions diverses, qu'il ait une histoire différente dans chaque âme. Les Anglais ont un mot pour exprimer ce passage au concret : c'est le verbe *to realize*. Celui-là ne « réalise » pas ce qu'il conçoit, qui garde l'idée à l'état de notion abstraite et de pure théorie, sans y rattacher aucune expérience vécue.

***

Rien de tout cela pourtant ne fait que l'idée ne soit, en elle-même, une connaissance valable. On ne songe pas sérieusement, je pense, à soutenir qu'elle ne nous fait *rien* connaître, que sa présence ou son absence ne change *rien* au contenu de notre conscience. Mais s'il en est ainsi, si l'idée est une vraie connaissance, — et, par hypothèse, une connaissance différente de l'intuition, — il faut bien que ce qu'elle nous montre soit quelque chose de nouveau et de spécial. Il serait facile, à ce point de vue, d'écrire, sans paradoxe, le chapitre de la supériorité du concept sur l'intuition, parallèle et inverse de celui qui établit la supériorité de l'intuition sur le concept. Les nouveaux philosophes ont d'ailleurs ébauché eux-mêmes ce second chapitre, en décrivant l'*utilité* du concept comme méthode d'analyse et préparation de l'intuition. Mais parler d'utilité n'est point assez dire : c'est en lui-même que le concept a une valeur de vérité, et il ne peut remplir les rôles qu'on lui assigne, s'il n'est, avant tout, une connaissance.

En effet, si la formule discursive est un schème que la pensée vivante doit remplir, il faut de toute nécessité que ce schème soit tout d'abord *connu*. Un programme ignoré n'est rien. La

pensée n'est pas une aveugle que l'on fasse avancer en la poussant : on ne la dirige qu'en lui montrant la route. Il faut tout d'abord la renseigner sur certains points où elle doit passer. Encore la comparaison est-elle défectueuse, car il est impossible de renseigner la pensée sur son chemin sans le lui faire parcourir, au moins en partie. L'idée n'est pas un jalon immobile, c'est un premier pas. Qu'on se reporte aux belles analyses de l'intellection du langage, faites par M. Bergson. Pour comprendre la parole entendue, il faut, dit l'éminent philosophe, se placer d'emblée dans un état d'esprit analogue à celui de l'interlocuteur : comprendre celui qui nous parle, c'est penser comme lui. Le schème mental n'est pas un cadre fixe qui se transporte tout fait d'un esprit dans l'autre; mais chaque esprit doit le reconstruire pour son compte [1]. Ceci admis, n'y a-t-il pas quelque inconséquence à parler encore de l'idée comme d'une chose immobile, comme d'un poteau indicateur? Et ne pouvons-nous pas, à bon droit, nous étonner de ce retour inopiné des « métaphores statiques » dans le langage de la philosophie nouvelle? Pourquoi exclure le concept

[1] Cf. *Matière et Mémoire*, p. 133 et *passim*; — *L'Effort intellectuel*, dans *Revue philosophique*, janvier 1902. Dans ce dernier travail, M. Bergson ne parle expressément que de « l'idée directrice » de l'effort intellectuel : mais ce qu'il en dit peut s'appliquer, proportion gardée, à toute idée.

des démarches actives de la pensée? Pourquoi tracer dans l'esprit cette ligne de démarcation arbitraire et mettre d'un côté ce que l'on reconnaît vivant, de l'autre ce que l'on déclare mort? Il n'y a rien de mort dans la vie de l'esprit; l'idée aussi est une action[1]. Et il ne reste ici qu'une restriction à faire pour distinguer l'idée de ce qui n'est pas elle : c'est de dire qu'elle n'achève pas l'action de connaître. Elle est ce qui se répète de cette action dans les différents esprits, comme ce qu'elle représente est ce qui se répète dans la réalité.

Il faut bien, du reste, que la philosophie nouvelle admette pratiquement ces conclusions. Elle nie que le concept fasse connaître le réel; elle le juge utile seulement pour signifier les actions qui seront la vraie connaissance. — *Mais ces actions sont aussi du réel.* Le concept est donc efficace pour représenter au moins cette partie du réel. On pourrait, dès lors, demander ce qui l'empêche de représenter le reste. Mais il n'y a même pas de reste, car nous n'avons pas d'autre moyen que l'intuition d'atteindre immédiatement la réalité. Par conséquent, dire que le concept dessine le schème de nos intuitions, c'est dire qu'il dessine les contours de

[1] Saint Thomas dit du *verbe mental* : « Semper est in continuo fieri. » (*De Natura Verbi*, c. I *in fine*.)

toutes les réalités dont nous avons l'expérience[1].

Et il les dessine d'une façon précise. Car il ne s'agit pas d'une correspondance vague. Le concept signifie les actions à accomplir, de telle sorte qu'en droit personne ne puisse s'y tromper. On prétend bien, par les « recettes, » les « procédés, » les « trucs » qu'on nous enseigne, nous faire arriver à certaines intuitions spécifiquement distinctes, nous faire voir et toucher le réel d'une certaine manière bien déterminée[2]. Il semble difficile d'admettre tout cela sans restituer au concept un rôle représentatif, identique à celui qu'on lui déniait.

On dira peut-être que le concept ne *représente* pas, à proprement parler, l'intuition. Selon la doctrine bergsonienne à laquelle nous faisions tout à l'heure allusion, il la commencerait plutôt; il en poserait déjà les lignes organiques; il la contiendrait à l'état concentré et ramassé, comme le germe contient l'arbre. Mais, en vérité, cette explication laisse la difficulté entière. Que l'idée soit pour l'intuition un commencement ou une esquisse, cela revient au même : elle en marque dans tous les cas les traits généraux. Il y a similitude entre les deux termes.

[1] L'objection est encore plus forte contre un idéaliste pour qui l'intuition et le réel ne font qu'un.

[2] Cf. ci-dessous pp. 113, 114.

Ils ont une identité foncière qui fait que l'un est le développement légitime de l'autre : un élément commun est caché en eux, et ce serait un problème attrayant en sa difficulté que de scruter la raison de cette unité profonde manifestée sous deux formes si diverses. Mais ce n'en est point ici le lieu [1]. Qu'on l'entende comme on voudra, la similitude existe et elle est précise.

Dès lors, comment peut-on professer une si grande indifférence à l'égard des formules rationnelles? Comment peut-on nous exhorter sérieusement à nous en servir dans un esprit de détachement, en les équilibrant l'une par l'autre quand elles se contredisent [2]? Peut-on arriver au même but en suivant des directions opposées? Si le savant ou le philosophe d'à côté ou d'hier m'enseignent à faire précisément le contraire de ce que vous m'inculquez, arriverai-je, en les écoutant, au même résultat qu'en suivant vos conseils? Je ne puis m'empêcher

[1] En réalité, la philosophie nouvelle n'aborde point ce problème de fond. Elle signale des rapports entre l'intuition et le concept, mais elle n'indique pas, avec une netteté suffisante, quel est, d'après elle, le fondement de ces rapports. Par exemple, M. Le Roy affirme que le dogme « exprime son objet en symboles d'action. » Mais comment? Qu'est-ce qui fait que telles actions correspondent à tel concept? Quel est le caractère intrinsèque auquel elles doivent d'en être, de préférence à d'autres, la traduction ou la continuation légitime?

[2] « Chaque système agit comme réducteur et antagoniste des autres... Quoi de plus nécessaire, dès lors, que de pratiquer plusieurs modes de limitation différents? » (Le Roy, *D. C.*, p. 354.)

de penser que si votre méthode est bonne, celle qui la contredit est mauvaise, — et je crois m'apercevoir, à la vigueur dont vous combattez celle-ci, qu'au fond, c'est bien aussi votre avis.

Une seconde inconséquence sera nécessaire pour maintenir au concept son utilité comme instrument d'analyse. La philosophie nouvelle oppose avec raison la vision paresseuse de l'esthète qui rêve, aux intuitions fécondées par la culture scientifique et philosophique[1]. Mais je le demande : le travail discursif considérable que représente une telle culture n'a-t-il rien modifié des intuitions primitives, ou n'a-t-il fait qu'ajouter à leur masse sans rien y perfectionner? Est-ce que dans l'intuition finale tous ses résultats seront neutralisés? Si oui, à quoi bon l'entreprendre? Sinon, il y a donc dans la vision plus pleine et plus parfaite du réel quelque chose qui appartient au concept.

Disons donc que l'analyse conceptuelle, qui détruit quelque chose dans le donné, y fait apparaître autre chose. Sous l'étreinte qui le froisse et le mutile, le réel s'entr'ouvre et laisse voir ce qu'il y a en lui. Manié en mille façons, tous ses aspects passent sous les yeux de l'observateur; et les vues qui sont prises au cours de l'opération, quoique, ou plutôt parce que fragmentaires, ont plus de fini et une délicatesse

[1] Wilbois, *R. M.*, 1901, pp. 202 *sqq.*

supérieure à noter les plus fuyants détails. Le concept réfléchit le réel sur un miroir brisé, c'est entendu ; mais il le réfléchit avec une précision spéciale, et l'intuition finale n'est rien, si elle n'est la concentration des rayons épars qu'il a recueillis[1]. Et c'est encore trop peu dire, car le concept n'est pas extérieur à sa matière[2] ; s'il débrouille le chaos des images, c'est qu'il y est primitivement contenu et qu'il la soulève comme une fermentation intérieure. Il n'est pas l'instrument qui divise, il est le contour même des choses qui apparaît, leur structure qui se dégage. Supprimez-le, et le donné redevient la masse confuse qu'il était.

Et puis les choses ont une signification que l'intuition toute brute ne saisit pas. Claude Bernard parlait de l'idée directrice qui organise le vivant. Il y a réellement entre les êtres des rapports et des enchaînements. Les causes et les fins sont à l'œuvre dans le monde, l'emplissant d'une harmonie intelligible, et les anciens sages n'avaient qu'à moitié tort de prêter l'oreille à la « musique » des astres. Les harmonies sont là, mais l'organe qui les perçoit, c'est la pensée pure, et même la pensée distincte : car pour les

[1] Cf. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pp. v et 110.

[2] Par le mot concept, on entend ici, — est-il besoin de le dire ? — non l'acte de l'esprit qui élabore la forme abstraite, mais cette forme elle-même.

percevoir vraiment, il faut les discerner, et discerner, c'est abstraire. Sans doute, après le travail de l'esprit, il faudra revenir au donné, mais ce sera pour y contempler cette fois une logique immanente, et en maintenant désormais les idées pures comme sous-tendues à la vision du concret.

Faut-il, après cela, parler encore des *déformations* introduites par le concept. Si on les admet en lui, ne sera-t-on pas forcé de les admettre aussi dans l'intuition finale, qui pourtant est censée atteindre « le réel absolu? » En effet, cette intuition suppose et résume — nous venons de le voir — tout le travail discursif : elle s'appuie sur lui et varie en raison directe de ses variations. Il serait du reste parfaitement arbitraire, et un peu puéril, de supposer que, dans le résultat final, les déformations « se neutralisent » au lieu de s'additionner. Quoi qu'il en soit, tous les points de vue possibles n'auront jamais été parcourus, — et, par conséquent, la vision finale sera une vision inadéquate encore, un point de vue plus vaste, mais toujours *un point de vue*. Et alors tous les arguments qui prouvent que le concept déforme parce qu'il isole se retourneront contre elle. De plus, les intuitions varieront avec les individus (les exercices de la régression bergsonienne[1] n'étant point faits,

[1] Sur cette « régression » cf. ci-dessus, pp. 13, 22, 24, 32, et ci-dessous, p. 90.

j'imagine, pour effacer leurs originalités), — et nous nous trouverons en face d'intuitions différentes qui, toutes, saisiront ou « créeront » *des réels* irréductibles entre eux : en fin de compte, les contradictions signalées dans la région du concept atteindront celle des intuitions[1].

Le seul moyen de sortir de ces impasses, c'est de ne pas s'obstiner à confondre déformation et abstraction. Ce qui est incomplet n'est pas faux pour autant. Le concept n'exclut pas forcément de l'objet auquel il s'applique les propriétés qu'il n'exprime pas. Il trace un commencement de contours, non un cercle fermé et infranchissable. Les lignes restent inachevées, prêtes à s'infléchir dans bien des directions[2]. La zone éclairée se prolonge en une région

[1] Qu'on ne me fasse pas ici la trop facile réponse que je « réifie » les intuitions pour les opposer artificiellement. La philosophie nouvelle admet, souligne même leur hétérogénéité, leur irréductibilité. Or, cela suffit pour qu'elles s'opposent naturellement. L'occasion de revenir sur ce point se représentera au cours de ces études. Cf. ci-dessous, pp. 107, 108.

[2] Ceci explique comment un nouveau concept peut venir s'articuler au premier, sans le détruire. M. Bergson présente au contraire les concepts comme des touts complets et fermés, qui s'opposent nécessairement entre eux et produisent des contradictions. (*Introduction à la métaphysique, R. M.*, 1903, pp. 8, 16, 22.) Mais c'est l'erreur déjà signalée de la philosophie nouvelle de matérialiser à ce point le concept. Si l'on se représente les idées comme des blocs impénétrables, comme des « cadres » rigides et morts, il est évident qu'elles ne pourront que s'entrechoquer, tout au plus se juxtaposer. Les réalités spirituelles sont bien différentes. Aucune image ne fera

obscure, où l'on devine des formes vagues qu'un nouveau rayon de lumière conceptuelle fera émerger de l'ombre[1]. C'est le tout qui apparaît[2], mais sous un certain angle. Tel le profil d'une physionomie : il n'est pas autre chose qu'elle ; il ne se présente pas comme un être à part, et celui qui l'aura vu en reconnaîtra les lignes, mais continuées et fondues avec d'autres, dans celles du visage.

Il y aurait déformation si nous étions dupes, si nous prenions la partie pour un tout indépendant, si nous ne distinguions pas notre *mode de connaître*, et, pour ainsi dire, la place où nous nous mettons pour regarder, de ce que nous voyons[3]. Mais il n'en va pas nécessaire-

comprendre comment les concepts savent se combiner sans se détruire, et transfuser pour ainsi dire l'un dans l'autre leur signification, sans la faire évanouir. Qui dit « animal raisonnable » dit autre chose qu'« animal + raisonnable, » et pourtant signifie vraiment chacune de ces deux propriétés. S'il fallait absolument une comparaison, nous prendrions celle d'une mélodie, où chaque note revêt une valeur qu'elle emprunte à l'ensemble, et garde pourtant sa valeur propre.

[1] « Potest... hoc nomen « corpus » hoc modo accipi ut significet rem quamdam quæ habet talem formam ex qua possint in ea tres dimensiones designari, quæcumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire alia ulterior perfectio, sive non. » Saint THOMAS, *De Ente et Essentia*, c. 3.

[2] « Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars ejus, non prædicaretur de eo, cum nulla pars integralis prædicetur de suo toto. » (*Ibid.*)

[3] Nous avons conscience d'intuitions multiples, diverses et toujours limitées. Nous en concluons que, quels que soient leur nombre ou leur perfection, il y en a toujours d'autres possibles

ment ainsi. Sans rien nier de ce que nous ne voyons pas, sans ignorer que nos procédés nous sont propres et que tout tient à tout, nous nous plaçons, pour le concept aussi bien que pour l'intuition, à l'un des points innombrables d'où l'on peut voir le réel. A ce point, des lignes infinies en nombre et en longueur peuvent aboutir, mais il n'est pas nécessaire de les avoir parcourues toutes et tout entières, pour percevoir leur aboutissement commun. Soutenir le contraire, c'est nier la possibilité d'une connaissance quelconque, puisque la moindre supposerait un infini parcouru.

**Dans l'ordre de la connaissance abstraite, nous savons que nous pouvons former plusieurs concepts d'une même réalité, selon le biais où nous la regardons. Tout cela nous éclaire sur les imperfections de notre connaissance, qui ne nous apparaît pas comme radicalement vicieuse, — puisque c'est par elle-même que nous la corrigeons, — mais comme toujours inadéquate. L'« adæquatio » de la définition ne désigne pas une égalité mathématique, mais une similitude qui a des degrés.**

---

## § 2. *La définition de la vérité : l'idéalisme*

Ces préliminaires posés, nous pouvons discuter les critiques adressées à notre vieille définition : *veritas est adæquatio rei et intellectus.*

Tout d'abord il faut écarter ici une difficulté qui n'est peut-être au fond qu'une querelle de mots. D'après la scolastique, le jugement seul peut être dit vrai ou faux, parce que seul il affirme ou nie quelque chose. C'est donc *pour lui seul* que la définition est faite[1]. Or, tout jugement étant fondé sur une intuition antécédente, est, par essence, une représentation du second degré, et M. Le Roy, qui pense formuler une objection, ne fait, au contraire, que traduire la plus pure doctrine scolastique quand il écrit : « Je vois des cas où [la définition] s'applique : lorsqu'il est question d'une représentation à deux degrés[2]. » Porter un jugement sur une réalité concrète, c'est mettre en parallèle ce que l'intuition en a fait connaître avec ce que l'analyse en a tiré. On a donc toujours, en dehors du jugement et pour en apprécier la vérité, un terme de comparaison indépendant.

[1] Cf. Saint Thomas, *Somme théol.*, I[a], q. 16, art. 2 et parall.
[2] *R. M.*, 1899, p. 560.

Mais l'on entend bien que, ce point réglé, il nous reste quelque chose de plus profond à débattre avec la philosophie nouvelle. Elle s'inquiète peu que la définition scolastique de la vérité s'applique au jugement, pourvu que l'intuition en réclame une autre. Elle veut une connaissance du premier degré qui ne repose que sur soi et n'implique aucun terme extérieur. C'est la position idéaliste.

Avouons-le : cette partie de la philosophie nouvelle, entièrement « construite » et *a priori*, ne nous paraît ni la meilleure ni la plus neuve. Nous n'y retrouvons pas, comme ailleurs, le goût du concret, le souci de discerner en tout le déduit du donné, l'horreur des manipulations artificielles qui réduisent le complexe au simple, et le divers à l'uniforme. Au contraire, tout est ici gouverné par un certain système fort rigide, tout semble inspiré par un postulat moniste d'homogénéité universelle. Quoi qu'ils en disent, les novateurs se mettent ici à la suite de l'idéalisme classique. Leurs raisons sont les raisons traditionnelles des idéalistes de tous les temps, — on les trouverait en latin dans les manuels scolastiques ; — ce sont des arguments de raison raisonnante, l'allégation d'impossibilités *a priori*, des syllogismes qui rappellent ceux de Zénon contre le mouvement. Et l'on s'étonne en vérité de cet aboutissement quelconque, après les

pénétrantes critiques de l'idéalisme vulgaire faites par M. Bergson : il y avait là une impulsion pour aller plus loin, — ou ailleurs.

Une chose pourtant est originale dans cette déduction : c'est l'impitoyable logique avec laquelle elle est menée. Elle pousse l'idéalisme à ses dernières conséquences[1]. Elle le fait aboutir à ce résultat imprévu de nier la notion même de connaissance dont il part, et que son but avoué était de sauvegarder. En effet, ce n'est pas seulement l'existence d'un monde « extérieur » qui est en question ici. Une fois posé le principe que la pensée ne pénètre rien que ce qu'elle est, il faut nier aussi l'existence de toute réalité « intérieure, » autre que l'action de penser. Il n'y a pas de « substance pensante[2] » ni rien que la pensée puisse atteindre comme un objet différent de son exercice même[3]. Ainsi se dissout la notion vulgaire de connaissance, qui distingue l'acte de connaître de son objet et donne à celui-ci une priorité de raison sur celui-là. La conclusion est, au reste, d'une rigueur absolue et découle nécessairement du principe de l'idéalisme.

Ce serait dépasser les limites de notre sujet

[1] Voir, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie* (25 février 1904), la discussion soutenue par M. Le Roy contre des idéalistes pourtant de fort bonne trempe, MM. Lachelier et Weber.

[2] Le Roy, *S. F. Ph.*, 25 février 1904, p. 163.

[3] *Ibid.*, pp. 159 et 163.

que d'entreprendre ici une critique générale de ce principe. Nous ne le considérerons que sous la forme extrême qu'il prend chez nos auteurs, et en tant qu'il inspire leurs objections contre le réalisme, espérant faire voir par là même en quel sens la vieille définition de la vérité et la notion vulgaire de connaissance peuvent s'appliquer encore à une connaissance du premier degré.

Dans l'intuition, tout est contenu, mais rien n'est distingué. L'inventaire des richesses acquises n'étant pas fait, on ne peut encore dire ce qu'elles sont, mais tout ce qu'on en dira est déjà fixé par ce qu'on en possède. Le sujet et l'objet sont en présence, mais les notions de sujet et d'objet, qui seules permettront de discerner leur opposition, n'existent pas encore. Néanmoins, même à ce premier moment, le donné n'est pas enseveli dans les ténèbres : s'il l'était, comment l'en ferait-on jamais sortir, et même comment serait-il « le donné ? » Nous avons tous l'intime évidence que l'intuition, — bien qu'hétérogène à la connaissance notionnelle, — n'est pas un acte aveugle. Il circule en elle comme une clarté diffuse, qui ne demande qu'à être réfléchie et concentrée pour dessiner une tache brillante et nette.

Ainsi, d'une part, il ne saurait être question, pour la connaissance expérimentale, de cette comparaison explicite entre l'idée et l'objet, qui

est la forme développée de la vérité. Et, d'autre part, si le réalisme est vrai, l'intuition implique la distinction de l'être et du connaître, et, par conséquent, une vérité qui, pour ne s'affirmer point, n'en est pas moins réelle et déjà « donnée. »

Mais, précisément, nous dit la philosophie nouvelle, le réalisme *ne peut pas* être vrai. S'il y a du réel distinct de la connaissance, celle-ci ne l'atteindra jamais. Et quand bien même elle réussirait à l'atteindre, elle n'aurait aucun moyen de vérifier sa conformité avec lui[1]. Les deux affirmations sont distinctes et veulent être examinées séparément[2].

1° Pour ce qui est de la première, nous demandons si l'on prétend la donner comme évidente par elle-même? Si on le faisait, nous ne pourrions voir là qu'une pétition de principe. Et pourtant c'est ce que semblent faire les tenants de la philosophie nouvelle. Tout ce qu'ils ont écrit sur ce sujet paraît bien se réduire en fin de compte à une pure affirmation. Présentée, soit isolément, soit comme un détail

[1] Les objections supposent l'hypothèse du « morcelage. » (Cf. ci-dessus, pp. 13, 22 et 23, note 1.) En admettant des êtres séparés, il y aurait encore, pense-t-on, une impossibilité spéciale à concevoir une connaissance non identique à son objet.

[2] La seconde est présentée parfois comme la preuve de la première. Cependant celle-ci peut fournir une objection indépendante, et exige, de ce point de vue, une discussion à part.

du « grand principe de l'immanence, » cette affirmation est toujours censée s'imposer par sa propre évidence. Elle sert à « démontrer » l'idéalisme, sans que, pour elle-même, il soit jamais question de démonstration. On l'érige donc en axiome supérieur à toute discussion. Il faut peut-être quelque sang-froid pour ne pas être déconcerté par une attitude aussi assurée, et quelque hardiesse pour oser en contester la légitimité. Cependant, nous nous permettrons de faire remarquer simplement qu'il y a eu des philosophies réalistes, — que plusieurs esprits, même cultivés philosophiquement, en retiennent encore au moins l'idée maîtresse, — enfin qu'aujourd'hui, et si haut qu'on puisse remonter dans l'histoire, le sens commun est dualiste : ce dont la philosophie nouvelle convient, au reste, volontiers. Cela étant, n'est-ce pas supposer ce qui est en question, que de maintenir comme indiscutable, en dépit des contestations, le principe dont nous parlons ?

D'ailleurs, nous doutons fort qu'il y ait une autre manière de le maintenir, et qu'une démonstration en puisse être fournie. On ne prouvera jamais, en effet, que là où il n'y a pas identité, l'union soit impossible, et c'est toute la question. Les scolastiques, s'inspirant des idées d'Aristote, ont cru voir le nœud du problème

dans la notion même d'action[1]. Activité et passivité s'impliquent réciproquement : ce sont les deux aspects d'un seul et même devenir. Or, s'il y a quelque chose de tel en ce monde, il faut bien admettre un acte unique, commun à l'agent et au patient, qui soit leur point de conctact et l'indivisible résultat de leur intime collaboration : μία ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια... *unus est utrique actus*[2]. Sur cette analyse pénétrante, qui serre le donné de plus près que les spéculations idéalistes, est appuyée, on le sait, tout une théorie de la connaissance, des rapports du connaissant et du connu. On peut considérer la valeur de ces explications comme « périmée ; » encore faudrait-il dire pourquoi. Si la conception aristotélicienne et scolastique est métaphysiquement absurde, est-ce être trop exigeant que de demander qu'on veuille bien le démontrer ?

Mais, plutôt, qu'on renonce à cette excursion dans le domaine des possibilités abstraites, pour regarder ce qui est. Quand même, en effet, nous aboutirions en dialectique pure à des antinomies, nous serions bien obligés de les négliger, si

[1] Je n'ai pas à examiner si les scolastiques, ici comme ailleurs, n'ont pas fait dévier la pensée d'Aristote du point de vue de la finalité vers celui de l'efficience. (Cf. RODIER, traduction du Περὶ ψυχῆς, t. II, p. 371.) Ce qu'ils ont très certainement emprunté au philosophe grec, c'est la notion de l'acte unique, commun à l'agent et au patient.

[2] ARISTOTE, *Phys.* III, ch. III.

l'expérience nous montrait unis les termes qu'elles opposaient. Il faudrait nous résoudre à constater docilement ce que nous ne pourrions comprendre et expliquer. Or, malgré les raisons qu'on nous donne pour nous prouver que la connaissance n'a pas d'autre objet qu'elle-même, notre conscience persiste à nous dire le contraire. Que tous nos actes psychologiques aient ce caractère d'être transparents à eux-mêmes, ce n'est pas la question. Incontestablement, il y a des cas où nous croyons saisir autre chose qu'eux. Le mouvement de notre pensée nous paraît s'achever à un terme qui n'est pas lui. Il n'importe pas à la discussion présente, — qui roule sur la notion même de connaissance, — que ce terme soit une réalité « extérieure, » le résultat d'un travail antécédent de l'esprit, ou une de ses démarches présentes : c'est, en tout cas, une réalité qui apparaît différente de l'acte qui la perçoit.

Sans doute, l'expérience n'isole pas ces divers éléments; mais elle les contient. Elle les présente dans leur rapport vivant, et l'analyse[1] ne fait que les démêler. A cette découverte, la réflexion spontanée suffit; tant qu'on s'en tient

[1] J'entends ici, par analyse, non pas le « discours » en général, non pas un jugement ou une inférence, mais la simple opération d'abstraire, cet acte de l'esprit qui se borne à distinguer les éléments fondus dans la réalité concrète. Il est à sa manière une intuition, l'intuition de l'abstrait dans le concret.

à cette analyse, — rudimentaire peut-être, mais d'autant moins artificielle, — qui reste attachée au donné immédiat, on n'arrive pas à réduire la dualité qu'il enferme.

La régression bergsonienne qui dégage le donné des cadres conceptuels et s'interdit précisément le « discours, » ne peut pas non plus aboutir à l'affirmation de l'unité originelle. L'unité est un concept, aussi bien que la pluralité, et jamais l'intuition ne nous *dira* si le fond des choses est un ou multiple. Le terme avoué de la régression est de nous faire parvenir à une certaine intuition. Or, si cet acte privilégié, sur lequel plane quelque mystère, mérite le nom d'intuition, s'il est vraiment cela et non pas une reconstruction qui s'ignore, c'est un acte analogue aux intuitions dont nous avons tous l'expérience. Il est cela, ou une chimère inintelligible, car l'intuition n'a pas changé de nature pour avoir été purifiée de tout alliage. Et, par conséquent, nous avons des raisons de croire qu'à la première réflexion qui reviendra sur lui, cet acte laissera voir ce que nous avons découvert en ses analogues. A quelque niveau qu'on l'examine, l'intuition apparaîtra comme une connaissance; elle montrera en elle, non point, certes, des concepts, mais la matière, identique sous mille formes, des mêmes concepts premiers de sujet et d'objet.

Alors qui donc opérera la réduction à l'unité dont nous sommes en quête? Le raisonnement. Quand M. Le Roy écrit : « Ce qu'on appelle communément objet n'est encore qu'une idée[1]; c'est l'idée... se dédoublant pour se voir[2], » il expose un système et le résultat de tout une dialectique[3] : il ne décrit pas une intuition et ne fait pas l'analyse d'un donné.

2° Il reste une seconde objection contre le réalisme : comment vérifier la conformité de la connaissance à son objet? « Cela supposerait une comparaison exigeant que l'on puisse appréhender l'objet autrement que par la pensée[4]. »

C'est encore ériger en principe ce qui est en question. On suppose constamment que la connaissance n'atteint qu'elle-même, et, dans cette hypothèse, il ne lui reste évidemment aucun moyen de savoir si elle est conforme à un objet que l'on a placé hors de ses prises. Mais si elle atteint l'objet lui-même, elle porte en elle sa propre justification. Elle n'a besoin de rien d'extérieur qui la garantisse. Au fond de l'objection, on retrouve la vieille conception de la « connaissance décalque » tant attaquée par l'école nou-

[1] Le mot *idée* désigne ici, non le *concept*, mais la *connaissance en général.*

[2] *S. F. Ph.*, 25 février 1904, p. 155.

[3] Mais cette dialectique repose tout entière, nous le répétons, sur un postulat.

[4] Le Roy, *S. F. Ph., ibid.*, p. 154.

velle. Si la connaissance est essentiellement une construction d'image, si elle ne se réalise qu'en projetant devant elle, comme sur un écran, une « représentation, » l'objection est irréfutable. Mais ce postulat, que M. Le Roy et ses adversaires admettent d'un commun accord, nous le nions. Pour nous, *la connaissance est toujours une saisie immédiate de quelque chose*[1]. On a beau reculer, il faut en arriver là, ou renoncer à l'idée même de connaissance. Que l'objet soit le résultat d'une construction de l'esprit ou un être éclos dans la nature, il faudra bien, en définitive, que la connaissance, — sous peine de ne pas exister, — s'y applique immédiatement, le saisisse lui-même et tel qu'il est.

Il est difficile, je le sais, de définir autrement que par des métaphores[2] ce fait unique, cette « saisie, » cette « prise de possession » du réel, qu'est la connaissance. Mais cela ne tient pas à un système. Quelque idée qu'on se fasse de la connaissance, elle restera toujours un fait premier et indéfinissable. Et le reproche le plus

[1] Quand on l'appelle médiate, c'est par rapport à *autre chose*, qu'elle n'atteint pas actuellement.

[2] L'idée de « représentation » est aussi une métaphore. Elle doit son extraordinaire succès à ce qu'elle suggère une comparaison plus grossière et plus facilement imaginable. Tout le monde voit aisément ce qu'est une copie en face d'un original, une image en face d'un objet. Il est bien plus difficile de se figurer la compénétration, la fusion intime de deux réalités. Les analogies du monde sensible sont ici bien moins saillantes.

grave que nous ayons à faire ici aux nouveaux philosophes, c'est d'avoir essayé de réduire, sous prétexte de l'expliquer, précisément ce qu'elle a d'original. Ils ont voulu faire d'elle une « production, » une « création. » Mais, quand bien même il y aurait production dans tous les cas où il y a connaissance, les deux choses ne seraient pas pour cela identiques. La production dont il peut être question ici n'est évidemment pas une production comme une autre. Il y a en elle un surplus indéfinissable, et ce surplus qu'est-il, sinon l'essence même du connaître? Production et connaissance constituent une « dualité » irréductible, et il faut supprimer un des termes pour la faire disparaître. La connaissance peut accompagner la production, mais comme le regard accompagne le travail de la main. Elle est une activité originale qui s'empare de tout ce qui est produit, pour le posséder à sa façon, une lumière qui saisit et enveloppe tout ce qui naît dans les régions de l'esprit[1].

[1] Les objections de fond que la philosophie nouvelle oppose au réalisme sont celles qui viennent d'être discutées. Il y en a une autre: c'est la tendance de plus en plus accusée vers l'idéalisme qui se manifesterait, à travers les âges, dans la philosophie. Nous retrouverons cette objection au cours de ce travail, quand nous serons amenés à parler du critère du succès. (Cf. ci-dessous, p. 141.) — Quant aux arguments qui sont censés établir directement l'idéalisme, ils n'enferment aucune idée que nous n'ayons déjà rencontrée. M. Le Roy en donne deux (*S. F. Ph.*, 25 février 1904, p. 155, 156). Dans le premier nous ne pouvons voir autre chose que la simple affirmation du point de vue idéaliste: « Rien n'existe pour nous que sous forme d'idée, etc. »



Au reste, la notion de connaissance défendue ici s'impose si irrésistiblement qu'elle circule dans la philosophie nouvelle, en dépit des affirmations contraires.

D'abord il faut bien l'admettre pour la connaissance réfléchie. « Toute réflexion suppose un donné..., toute vue contemplative un objet préexistant, toute analyse par discours une intuition antécédente... Le mot même de *réflexion* l'indique : il exprime en effet un retour sur une position antérieure, prise, une fois effectuée, pour objet[1]. » Voilà qui est clair. Alors il n'est donc pas absurde de supposer un donné que la connaissance actuelle ne crée pas, un objet distinct de l'acte qui s'y applique, et qui, pour être

S'il y a là une inférence, ce ne peut être que parce que l'on sous-entend l'axiome dont nous avons parlé : à savoir, que la connaissance ne peut rien atteindre qu'elle-même. Voici le second argument : « Au début de la philosophie, il faut un point de départ indiscutable... Ce doit être une affirmation évidente par soi, une affirmation qui se suffise et ne présuppose rien, qui contienne sa preuve... » En prenant le mot affirmation au sens large qui inclut l'intuition, rien de plus vrai. Mais voici une conclusion inattendue : « Il faut que l'objet de l'affirmation coïncide avec l'affirmation même, sans quoi nous aurions tout de suite à résoudre un problème d'accord, problème insoluble ici, puisque, par hypothèse, nous sommes en présence de la vérité initiale sur laquelle tout s'appuie et qui ne peut donc elle-même s'appuyer sur rien. » On voit revenir ici l'objection que nous connaissons : ce « problème d'accord » est celui de la vérification d'une connaissance qui diffère de son objet.

[1] Le Roy, *S. F. Ph.*, 25 février 1904, p. 158.

autre chose que la pensée présente, ne lui est cependant pas impénétrable. Mais ceci détruit les négations radicales de tout à l'heure. Et l'on est conduit à se demander pourquoi ce qui est possible à ce second stade de la connaissance ne le serait pas également au premier. En tout cas, plus rien ne subsiste des raisons *a priori* naguère alléguées, du moment que l'on admet une circonstance où la réalité leur fait échec.

On dira sans doute que le donné de la réflexion est originairement pensée lui-même, et qu'en le contemplant, la pensée ne fait que se retrouver[1]. Mais une explication de la nature du donné ne change rien à la nature du fait de connaissance. Issu d'un exercice antérieur de la pensée, le donné garde une indépendance complète à l'égard des actes nouveaux qui s'essayent à le pénétrer. Quelle que soit son origine, elle appartient tout entière au passé : il est pour le moment un résultat, une chose faite, un objet quelconque étranger à la pensée actuelle.

L'explication présentée pour le cas de la pensée réfléchie est d'ailleurs une explication générale, et qui nous ouvre jour sur les profondeurs de la doctrine nouvelle. Pour nos auteurs, tout est pensée, même le monde matériel, et, moyennant cette grosse hypothèse, ils croient avoir considérablement simplifié le problème de la

[1] *Ibid.*, pp. 166, 167.

connaissance. En vérité, c'est triompher trop vite. Comment ces penseurs distingués ne sentent-ils pas que les mystères nouveaux qu'ils nous proposent, sont pour le moins aussi incompréhensibles que les anciens, et, — ce qui est plus grave, — ne les font point disparaître? On ne voit pas aisément par quel moyen ce qui est, à l'origine, esprit et liberté, action pure, spontanéité vivante, peut se muer à la longue en chose matérielle, inerte et morte, — ou simplement en prendre l'aspect. Qu'est-ce que du « devenir cristallisé[1] ? » Si *tout* est mouvement, d'où vient la stabilité des choses? la seule apparence en est inexplicable. On ne fera pas plus du stable avec du mobile que du mobile avec du stable[2]. Il ne sert de rien de répondre que

[1] Le Roy, *R. M.*, 1901, p. 418 : « Une chose est du devenu cristallisé autour d'un symbole. »

[2] «... Il est si aisé, dit M. Bergson, de passer, par simple dégradation, du mouvement au ralentissement et à l'immobilité. » (*Introduction à la métaphysique. R. M.*, 1903, p. 20.) Et M. Le Roy : « Les immobilités apparentes sont définies comme des *extinctions*, selon l'analogie des interférences... » (*R. M.*, mars 1907, p. 134.) En vérité le sens critique si aiguisé de ces écrivains est ici en défaut. Les mêmes arguments qu'ils opposent à la réduction du mouvement en immobilités prouvent du même coup que l'immobilité ne se laisse pas réduire au mouvement. L'immobilité n'est pas une « dégradation » du mouvement, mais son contraire. Et s'il y a « extinction, » c'est que le mouvement cesse, absolument comme, dans les interférences, il y a interruption de certains phénomènes lumineux. Tous ces exemples enferment un passage illégitime à la limite. De même on ne peut prendre d'un mouvement des « vues immobiles » (Bergson, *loc. cit.*, p. 21), que s'il y a quelque part un récepteur immobile. Signalons ici l'illusion qui fait imaginer, derrière les phéno-

l'on passe de la matière à l'esprit et du dynamique au statique, par une série continue de nuances imperceptibles, analogues à celles du spectre[1]. Minimiser la difficulté n'est point la résoudre. Malgré la multiplication des intermédiaires, l'antinomie des deux termes subsiste, et elle s'étale tout le long de la continuité qu'on imagine entre eux[2].

Mais quand même on réussirait à expliquer ainsi la genèse des « choses, » il reste — et il suffit — qu'elles arrivent à se réaliser. Il y a des « déchets du devenir[3]; » il y a une « matière actuelle » qu'il faut d'abord connaître avant de la résoudre en esprit. Le point de départ de la recherche philosophique, c'est le monde

mènes perçus, d'autres phénomènes *plus réels*. C'est la même illusion qui faisait jadis distinguer, *au point de vue de leur réalité*, les « qualités primaires » des « qualités secondaires, » et dire, par exemple, que la chaleur *est* du mouvement. Erreur! ce qui est donné est irrémédiablement donné. On trouvera peut-être, au delà ou à côté, *d'autres* phénomènes, aussi — mais pas plus — réels, qui seront la condition ou l'accompagnement des premiers. Mais c'est poursuivre une chimère d'en chercher qui les *remplacent*.

[1] Le Roy, *R. M.*, 1901, pp. 324 et 419.

[2] M. Le Roy écrit à ce sujet : « L'antinomie... se dénoue dès qu'on arrive à comprendre qu'elle n'est pas autre chose que le *conflit* de deux mouvements *opposés*... Le spectre s'étale dans deux sens *opposés*, où matérialité et spiritualité varient *en raison inverse* l'une de l'autre. » (*Loc. cit.* C'est moi qui souligne.) L'opposition continue donc d'exister, même dans l'hypothèse adoptée. Dès lors, je ne vois pas quelle peut être la solution. Au point de vue du dynamisme, des mouvements de sens inverse sont précisément l'équivalent des « choses » différentes qu'admet l'hypothèse statique, — et ils ne sont pas moins irréductibles.

[3] Le Roy, *loc. cit.*

du sens commun avec ses réalités sensibles qu'explorent des esprits. Voilà le premier « donné. » C'est de lui qu'il faut partir. C'est le pas qu'il faut d'abord franchir, avant de parler de ce qui est au delà. Or, à ce moment, la philosophie nouvelle se trouve en face d'un dualisme, qu'elle peut, s'il lui plaît, déclarer provisoire, mais dont elle doit résoudre les difficultés avant de passer outre. Et ces difficultés sont les mêmes que celles du dualisme définitif.

Ainsi, qu'il s'agisse de la connaissance directe ou de la connaissance réflexe, la difficulté reste intacte : dans le donné, la distinction de l'être et du connaître reparaît toujours. Les nouveaux philosophes n'arrivent pas à la faire évanouir. Ils se bornent à établir, derrière les faits de connaissance, seuls directement observables, une grande hypothèse génétique, sorte de monisme psychique. Mais cette lumière douteuse et placée trop loin n'envoie sur les données à expliquer aucune clarté nouvelle : elles demeurent dans leur obscurité native et continuent de porter en leur sein ce « mystère » du dualisme, devant lequel le plus sage et le moins présomptueux serait peut-être, après tout, de s'incliner.

---

## § 3. *La vérité libre*

Montrer, comme nous l'avons essayé, que la connaissance suppose un objet distinct d'elle-même, c'est lui enlever la faculté d'évoluer librement et restituer à la vérité son caractère contraignant. En effet, si le réel se constitue indépendamment de la connaissance qui s'y applique, il en devient par le fait même la règle inflexible. Et ceci pourrait être présenté comme un simple corollaire de ce que nous avons établi jusqu'à présent.

Il n'importe point, d'ailleurs, à cette conclusion que le réel soit en lui-même quelque chose d'invariable. S'il est le devenir ondoyant et fugace qu'on nous dit, la connaissance, pour être exacte, *devra* exprimer ce caractère. C'est ce que suppose constamment la philosophie nouvelle. Reprenant, — par une inconséquence déjà signalée, — la notion de vérité qu'elle incrimine, elle croit être vraie précisément parce qu'elle représente, en un système de concepts, la mobilité universelle; elle prétend fournir la preuve irrécusable que son opinion s'impose, et obliger, par des moyens logiques, ses adversaires à l'adopter. Ces simples remarques

suffiraient à faire échec au système de la vérité libre; mais il convient d'examiner de plus près l'emploi des notions de nécessité et de contingence dans la philosophie nouvelle, et d'en préciser la signification et la portée.

Tout d'abord, une équivoque s'est établie sur l'idée même de nécessité. L'on représente la vérité totale comme se résumant dans l'affirmation de l'universel changement; mais on conclut de là qu'aucune vérité particulière ne peut plus être tenue pour nécessaire. « A toute certitude actuelle, on peut, semble-t-il, opposer toujours l'inconnu et les révélations possibles de l'avenir... Comment pourrait-on saisir ainsi dans un instant mathématique, intemporel au fond, la durée vivante qui est, par essence, la négation d'un tel instant[1] ? » « Y a-t-il *des* vérités éternelles et nécessaires ? On en peut douter. Il semble, en effet, que toute vérité particulière, toute vérité distinctement formulable soit relative, contingente. Elle ne se rapporte jamais qu'à certaines attitudes ou à certains points de vue de l'esprit. Elle suppose toujours des conditions, des postulats[2]... »

Nous verrons plus loin s'il n'y a pas de vérités qui s'imposent sans condition. Mais examinons d'abord ces vérités de fait dont on nous parle.

[1] Le Roy, *U. V.*, pp. 102, 103.
[2] Le Roy, *R. M.*, mars 1907, p. 167.

— Certains y verraient plutôt des nécessités hypothétiques que des contingences. On éprouve, en effet, quelque scrupule à qualifier libre ce qui dépend de conditions déterminées, ce qui résulte inéluctablement de certains présupposés, ce qui ne peut apparaître que dans telles hypothèses. Est-ce que des liens de séquence ou de concomitance ne peuvent pas constituer des nécessités? Par exemple, si l'évolution amène au jour des formes nouvelles de l'être, conditionnées par les précédentes, dirons-nous que celles-là sont contingentes? Ou dirons-nous que les vérités qui les expriment sont arbitraires? Tout s'écoule, et nos actes de connaissance avec le reste, mais les rapports de deux éléments mobiles peuvent être réglés par des lois nécessaires. Il n'est pas question de saisir en un instant la durée totale : il n'est question que de se conformer à ce qui est, — à ce qui passe, si l'on veut, — et cela ne laisse place à aucun choix. Quelles que puissent être les révélations futures, le présent est irrémédiablement ce qu'il est. L'avenir oscille entre les contraires, mais le présent en réalise un seul, qui s'impose tel quel. Je suis le maître de varier mes points de vue, et ainsi d'apercevoir autre chose que ce que je vois : je ne suis pas le maître de voir ce qui me plaît. Ma liberté porte sur les conditions de ma vision, sur les actes qui la précèdent,

et non pas sur ma vision même, ni sur son objet. Prenons, pour exemple, les sciences d'observation, avec toutes les conventions qu'on y a révélées : « *Cette convention étant donnée*, si l'on me demande : tel fait est-il vrai? je saurai toujours que répondre, et ma réponse me sera imposée par le témoignage de mes sens[1]. » On le voit, la nécessité hypothétique ne se confond pas avec la contingence; on pourrait même dire qu'elle en est justement le contraire. En effet, elle s'y oppose, dans sa sphère, d'une façon aussi rigoureuse que la nécessité absolue, c'est-à-dire contradictoirement : cette sphère est circonscrite par plus de conditions, voilà tout.

La critique des sciences a été malheureusement influencée par l'équivoque que nous signalons. Pénétrante et judicieuse en ses détails, elle s'est discréditée aux yeux de plusieurs par l'outrance de ses conclusions. D'une part, en effet, on a posé les déclarations les plus provocantes : « Le savant crée les faits... les résultats de la science sont contingents, artificiels, arbitraires... » D'autre part, les exemples allégués, étant surtout des exemples de nécessités hypothétiques, n'ont pas suffi à justifier ce langage violent. La discussion a eu pourtant un résultat très appréciable. Elle a abouti à des

[1] POINCARÉ, *La Valeur de la science*, p. 226.

séries de constatations opposées et complémentaires, sur la plupart desquelles je crois bien que les adversaires sont d'accord. Seulement, dans les couples antinomiques, les uns considèrent surtout les « thèses » et les autres les « antithèses » : d'où il suit qu'en poursuivant leur marche au delà de ce qui est observable, les deux partis s'acheminent vers des métaphysiques inverses[1].

Sans reprendre ici une discussion terminée, signalons quelques-uns de ces résultats en partie double qu'elle a amenés. La science choisit, mais parmi les données du sens commun. Elle les traduit en un langage artificiel, mais ce langage ne les constitue pas. Elle symbolise un fait par un autre, mais c'est parce que les deux s'accompagnent dans le donné. Elle néglige certaines variations, mais, sous les variations, il y a des similitudes qu'elle n'invente pas et qui lui permettent de classer les phénomènes. Dans la recherche scientifique, on ne sait jamais *toutes* les conditions où l'on opère, et l'on est par suite toujours exposé à voir ses prévisions déjouées dans les résultats d'ensemble; mais on connaît *quelque chose* des antécédents et par suite on peut prédire *quelque chose* des conséquents.

[1] On se rendra très bien compte de cette attitude des contradicteurs *scientifiques* de M. Le Roy en lisant la troisième partie du livre de M. Poincaré sur *La Valeur de la science*. Nous en résumons quelques idées dans le paragraphe suivant.

« Le savant se trompe moins souvent qu'un prophète qui prédirait au hasard... Les savants, quoique de plus en plus hardis, sont de moins en moins déçus. C'est peu, mais c'est assez[1]. » Au reste, si une inconnue intervient, ce n'est jamais pour interrompre le déterminisme, mais pour le compliquer[2]. Eriger une loi en définition des phénomènes qu'elle est censée régir peut être parfois un utile artifice[3]; mais c'est si peu le procédé normal de la science qu'on n'est pas libre de le généraliser, et que si on le faisait, la science ne nous apprendrait plus rien. Sur tous ces points, la discussion semble épuisée, et les divergences paraissent ne porter que sur des points secondaires, parfois sur l'expression seule. Elles portent, en réalité, sur l'idée qu'on se fait de part et d'autre de la nécessité et de la contingence.

[1] Poincaré, *op. cit.*, p. 219.

[2] N'oublions pas qu'il s'agit ici des recherches scientifiques, où le miracle ne se produit pas. Le miracle a des antécédents religieux. Cf. quelques remarques excellentes de M. Bros, *Annales de philosophie chrétienne*, juin 1906, pp. 262 et 263.

[3] Au lieu de compliquer une loi pour l'adapter à des circonstances nouvelles, on préfère la dédoubler. La partie primitive se tourne en définition, mais une partie nouvelle vient s'y ajouter. « Je suppose que les astronomes viennent de découvrir que les astres n'obéissent pas exactement à la loi de Newton. Ils auront le choix entre deux attitudes; ils pourront dire que la gravitation ne varie pas exactement comme le carré des distances, ou bien... que la gravitation n'est pas la seule force qui agisse sur les astres, et qu'il vient s'y ajouter une force de nature différente. Dans ce second cas, on considérera la loi de Newton comme la définition de la gravitation. » Poincaré, *op. cit.*, p. 238.

En effet, tous admettent que la science suppose un donné indépendant de ses démarches, un fond stable que les jeux superficiels de la liberté n'entament pas. Il y a dans le réel, au niveau où l'aborde la science, un facteur de nécessité, un « invariant universel, » c'est-à-dire quelque chose de résistant que l'esprit ne modèlera pas à sa guise et qui se retrouvera identique au cours et au terme des élaborations les plus diverses. Mais comment définir ce quelque chose? M. Le Roy l'atténue, presque jusqu'à le volatiliser : « Y a-t-il un invariant universel, demande-t-il, autre que la possibilité d'obtenir, au moyen de certaines conventions, des invariants particuliers? Ce n'est pas *une loi* qui subsiste, mais *une possibilité de loi*, ou mieux *la possibilité d'une loi*... Plus rien de ce qui faisait la spécificité de telle ou telle loi précise[1]. » Tel quel, cependant, cet invariant suffit pour enlever à la science son caractère contingent. Car si ce qu'il est possible d'obtenir est fixé avant que j'agisse, toute ma liberté se réduit à choisir entre des nécessités. Je puis ne pas établir la convention initiale, mais une fois ce premier anneau tiré, toute la chaîne suivra, sans que j'y sois pour rien. Le réel est susceptible d'être traversé dans une infinité de directions, mais une fois l'une d'elles adoptée, ce

[1] *S. F. Ph.*, 28 mars 1901, pp. 22 et 24.

n'est plus l'explorateur qui décide de ce qu'il découvrira. L'orientation de la marche ne change rien à la configuration du pays, ni aux distances. De même, quelle que soit la direction des recherches scientifiques, elles se feront à travers des phénomènes déjà spécifiés par leurs caractères intrinsèques et leurs relations mutuelles. C'est donc faire une équivoque que d'affirmer, sans restriction, que la spécificité des lois est l'œuvre exclusive de la liberté. Toute la spécification qu'elle opère consiste à isoler certains aspects d'une matière déjà spécifiée en elle-même[1].

En creusant plus profond, en descendant à ce niveau où s'élaborent les données de la science, trouverons-nous la liberté ? On nous le promet, on nous la montre à l'œuvre dans le monde du sens commun.

Et pourtant, quelle liberté est-ce là ? Ce monde spatial et temporel, morcelé en objets distincts, est le produit des « *nécessités* de la vie corporelle[2]. » « Notre intelligence [tend] *invinciblement* à matérialiser ses conceptions et à jouer ses rêves[3] ; » « *on ne peut éviter* de substituer à la vue intuitive et vivante — seule vraie — la concep-

[1] Sur la valeur et la portée de ces procédés d'abstraction, cf. ci-dessus, p. 61 *sqq*.
[2] Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 203.
[3] *Ibid.*, introduction.

tion symbolique — seule maniable[1]... » Donc, ici encore, nous ne touchons pas la liberté. Dire que le sens commun est relatif aux exigences pratiques, ce n'est pas du tout prouver que ses opérations soient libres, au contraire. « Nous voulons saisir le réel sous une forme nette et facilement maniable[2], » mais sommes-nous libres de vouloir autrement ? Pouvons-nous changer le rythme de notre durée et nous échapper du temps ? M. Le Roy a écrit quelque part que « l'esprit humain... peut changer ses plus intimes désirs, pourvu qu'il y mette... la durée convenable[3]. » L'éminent philosophe a-t-il une confiance assez ferme en sa métaphysique pour oser prédire que si l'humanité veut bien accomplir les efforts requis, il viendra une époque où la tendance au morcelage, par exemple, aura disparu[4] ? Et si jamais l'humanité venait à bout d'opérer une telle révolution, serait-elle toujours pour lui l'humanité ?

Quoi qu'il en soit, les thèses sur la contingence de la vérité sont faites avant tout, je pense, pour les intelligences actuelles. Or, à celles-ci,

[1] Le Roy, *R. M.*, 1899, p. 421. (C'est moi qui souligne.)
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, 1901, p. 428.
[4] M. Le Roy l'a presque prédit. Il a écrit à propos du déterminisme qui fonde la science : « Cette nécessité toute relative à la pratique pourrait être changée par les monades à condition qu'elles y mettent l'entente et la durée convenables. » *R. M.*, 1901, p. 431.

— c'est l'aveu explicite de la philosophie nouvelle, — le monde du sens commun s'impose invinciblement. Elles peuvent bien être arrivées, par un entraînement philosophique approprié, à se persuader que ce monde est une architecture vicieuse : il n'est pas démoli pour si peu, et cela ne les empêchera pas d'aller se heurter à lui dès leurs premières démarches.

Je sais bien qu'on nous invite néanmoins à « nous replacer dans la durée pure[1], » à nous « dégager de l'espace[2], » à purifier l'intuition primitive de tout ce que l'habitude y a déposé. Et je suis loin de croire que tout soit chimérique dans ces exercices de « régression. » Mais, à coup sûr, ils demandent des efforts, et l'intuition qu'ils procurent ne peut se soutenir longtemps. Au sortir de cette communion « ineffable, » le monde vulgaire nous reprend et nous enveloppe de nouveau. Le procédé qui nous l'a dissimulé un instant, quoique inverse de l'abstraction commune, est une abstraction encore : et la vie ordinaire restitue obstinément ce qu'il avait supprimé.

Enfin, si même nous négligeons la pression incoercible de l'action pratique, si nous nous attachons au seul résidu que la fameuse « régression » laisse intact, que trouvons-nous? Encore

[1] BERGSON, *Matière et Mémoire*, p. 205.
[2] *Ibid.*, p. 206.

quelque chose de spécifié, que nous n'avons pas à choisir, mais à subir. « La matière se résout... en ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité ininterrompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous sens comme autant de frissons[1]. »

Bref, le monde du sens commun résulte d'un donné primitif qui s'impose, et dont l'élaboration s'opère sous la poussée de la nécessité[2]. Où voit-on en tout cela la liberté? La philosophie nouvelle n'a pu s'empêcher d'en restreindre étrangement le rôle : il le fallait bien, sous peine de contredire les apparences dont toute philosophie doit tenir compte. On a été obligé de reprendre tels quels, en les débaptisant, en leur assignant une origine métaphysique différente, tous les faits sur lesquels l'ancienne philosophie appuyait son idée d'une vérité nécessaire.

Mais continuons à poursuivre cette liberté qui recule à mesure que nous avançons. Serait-ce elle enfin que nous apercevons toute pure dans ce donné primitif, antérieur aux rigidités de l'habitude, vierge des atteintes de la vie pratique? On nous convie à la reconnaître là. Ce serait là, dans l'action *constitutive* de ce donné,

[1] Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 232.
[2] En ces termes généraux, la formule est admissible.

que la liberté exercerait vraiment son rôle créateur et souverain[1].

Tout d'abord, il faut remarquer que le mot liberté prend ici un sens nouveau, très différent de celui que la philosophie nouvelle lui attribuait dans les discussions qui nous ont amenés à ce point précis. Les vérités scientifiques étaient dites libres, parce qu'elles auraient pu être différentes de ce qu'elles sont. Ici, l'activité de l'esprit est censée libre, non point parce qu'elle décide entre plusieurs partis possibles, mais simplement parce qu'elle n'est conditionnée par rien d'étranger. Les deux sens ne s'excluent pas, je l'avoue, mais ils ne se confondent pas non plus, et il serait bon de conserver le même au cours d'un même développement d'idées.

Ainsi ce premier acte « libre » n'est point un acte délibéré. Il n'est même pas un acte conscient, car il précède, et de bien loin, l'éclosion de la conscience, — celle-ci ne devant se dégager que peu à peu de la réalité dont il pose les tout premiers éléments[2]. Alors, en quoi consiste donc cette liberté dont on faisait si grand état et que l'on caractérisait par les expressions les plus fortes ? En tout cas, c'est une « liberté » qui ne ressemble guère à tout ce que nous appelons de ce nom. Elle nous est même incom-

[1] Cf. ci-dessus, pp. 17, 18.
[2] Cf. ci-dessus, pp. 34 et 15, note 1.

préhensible, étant sans raison, — inexplicable, à force d'être autonome.

Les partisans de la philosophie nouvelle ont senti la difficulté et ils ont essayé de la résoudre. Ils avouent que l'action, qui explique tout, ne s'explique pas elle-même. Ce qu'elle est et la direction qu'elle prend rendent possible le monde actuel : il reste à dire pourquoi elle est cela et prend cette direction. Ici intervient « un *a priori* d'ordre moral et religieux, auquel se rattachent... les exigences et dispositions spontanées de l'action pratique, ainsi que les principes qui définissent l'attitude discursive[1]. » « Le monde moral est la raison suprême à laquelle est suspendu le monde physique tout entier[2]. » C'est donc une finalité supérieure qui explique l'existence de la réalité et l'action qui la constitue. Pour avoir la raison de l'évolution intégrale, — nous l'avons vu, — il faut recourir à « un Transcendant que l'on appellera Dieu[3]. »

A cela nous n'avons rien à dire sinon que ce recours à Dieu fait disparaître définitivement la liberté finie des origines du réel. Il faut choisir. A moins de glisser de la notion d'immanence à celle d'identité, il faut avouer que

[1] Le Roy, *R. M.*, 1901, p. 428. Cf. pp. 424, 425.
[2] Wilbois, *ibid.*, p. 638.
[3] Wilbois, *R. M.*, 1902, p. 600. Cf. ci-dessus, p. 34.

cette liberté qui oriente l'évolution entière vers le perfectionnement moral des âmes n'est pas le fait des éléments de ce monde. Et s'il n'y a pas d'autre liberté que celle-là dans les premières pulsations de l'esprit, nous ne voyons plus pourquoi on les considère encore comme libres en elles-mêmes.

Nous venons de suivre la philosophie nouvelle à travers les divers plans de connaissance qu'elle examine successivement. Elle prétendait nous faire remarquer à chaque pas la présence de la liberté. Elle nous promettait des constatations qui devaient légitimer ses thèses sur la contingence universelle. Or, qu'avons-nous découvert en chemin ? Sans doute, nous avons appris de nos clairvoyants guides à mieux discerner, en certaines disciplines, la part de la convention de celle des faits. Nous avons surpris plus d'une fois la marche insidieuse des théories s'introduisant dans le donné pour l'altérer. Mais, en somme, toutes ces remarques ne portent que sur des détails. Nous ferons peut-être, ici ou là, une place plus large à la liberté, mais son pouvoir sur le réel sera toujours un pouvoir partiel, limité, du genre de celui que le sens commun lui reconnaît, nullement une souveraineté ou un « primat. » Il n'y a pas là de quoi bouleverser nos idées sur la nécessité des vérités de fait. Moins

efficace encore pour ce propos serait l'hypothèse de fond, — si contestable et si difficilement intelligible, — du rôle initial de l'action libre dans la genèse des choses.

*
* *

Les vérités de fait dépendent d'une condition, supposent l'existence d'une réalité que, seule, l'expérience constate. Y a-t-il, en dehors d'elles, d'autres vérités complètement indépendantes, se posant d'elles-mêmes et, pour ainsi dire, par leur propre vertu ? « Les seules vérités qu'on puisse proclamer nécessaires, dit M. Le Roy, me paraissent purement formelles, et leur nécessité n'est absolue que pour autant qu'elles restent des formes vides. Alors comment savoir si elles n'expriment pas simplement la structure de l'esprit[1] ? » En réalité, c'est là tout ce qu'admet la philosophie nouvelle. Elle ne voit rien d'absolument nécessaire, excepté « l'activité spirituelle prise en soi[2]. » L'esprit peut tout réduire, il ne peut se réduire lui-même. Toutes les critiques supposent son activité dont elles ne sont qu'une manifestation. Elles ne sauraient donc la faire disparaître. Après toutes les réductions, un

1 Le Roy, *R. M.*, mars 1907, p. 167.
2 Le Roy, *D. C.*, p. 159.

résidu subsiste, inattaquable, mais aussi complètement amorphe. Car l'activité spirituelle peut prendre toutes les formes : elle est infiniment plastique. Les obstacles qui l'arrêtent sont toujours provisoires : elle pourra les miner, nous le savons, dans la suite de la durée[1]. Et pourtant, en son indétermination même, elle a des caractères indélébiles. On signale en elle des « tendances dynamiques profondes[2], » des « désirs » qui semblent éternels. En donner la formule est impossible, car aucun concept, aucun jugement ne suffit à les exprimer. Ce sont des poussées à agir d'une certaine façon, des directions très générales qui gouvernent tout mouvement possible. « La pensée, par exemple, ne consiste pas en l'application d'une forme d'unité préexistante, qui serait donnée d'avance toute faite, mais en un mouvement d'unification, en une élaboration progressive de la forme d'unité elle-même sous la poussée d'un vœu immanent inexprimable en soi[3]. » L'activité créatrice de l'esprit subsiste seule, à la place de tout principe *a priori*.

Comment apprécier une telle doctrine? Tout le monde est d'accord qu'il n'y a pas d'affirma-

[1] Cf. ci-dessus, pp. 18, 19.
[2] Le Roy, *R. M.*, mars 1907, p. 167.
[3] *Ibid.* et p. 168. Cf. aussi *R. M.*, juillet 1907, p. 497.

tion sans objet. Il est évident qu'il faut *supposer* l'être réel ou idéal pour pouvoir dire quelque chose. Si cela constitue la « convention » initiale dont on nous parle, il est bien vrai que toute vérité ne présente qu'un caractère de nécessité hypothétique. Mais aussi ce n'est point apparemment ce que nient les philosophes qui admettent des vérités nécessaires. Ils ne font en somme qu'une constatation assez banale. C'est qu'on peut logiquement formuler certaines lois, sans affirmer les existences de fait qu'elles sont censées régir. Les vérités ainsi énoncées concernent la possibilité et non la réalité des choses. Elles apparaissent donc comme des nécessités primordiales, antécédentes, qui s'imposeraient au réel. Pour prendre l'exemple classique, on peut concevoir l'essence et les propriétés du triangle, sans concevoir l'existence d'aucun triangle réel, et tout triangle réel les vérifiera[1]. De plus, il y a, dans cette région des essences, des degrés de nécessité : certaines lois apparaissent comme s'imposant aux essences elles-mêmes, quels qu'en soient les caractères spécifiques. Avec ces lois d'une nécessité plus absolue, on pénètre, pour ainsi parler, plus avant dans l'*a priori*,

[1] Ceci laisse intacte la question de l'origine de ces vérités. Ce qui amène à la poser, c'est précisément la constatation que ces notions, une fois formées, semblent indépendantes des existences concrètes.

puisqu'elles régissent, non seulement tout le réel, mais encore tout le possible. Tel est, au moins, le principe de non-contradiction, lequel est, ce semble, « distinctement formulable. » Si l'on tient à ce qu'il soit une forme vide, en ce sens qu'il n'a de signification que par rapport à un donné réel ou idéal, j'y consens volontiers, mais je ne vois pas bien l'intérêt que présentent les transpositions d'énoncé opérées ici par la philosophie nouvelle.

Qu'on présente maintenant les vérités nécessaires comme tenant à la « structure de l'esprit, » cela ne leur enlèvera rien de leur nécessité. Et même, pour une philosophie qui réduit tout le réel à la pensée, elles auront, en ce cas, précisément le même caractère universel et absolu, que pour le réalisme le plus entier. Seulement cette conception d'une « structure de l'esprit, » introduit une certaine incohérence dans la doctrine nouvelle.

D'une part, en effet, il y a dans l'esprit « ses directions et ses tendances les plus profondes, qu'aucune critique ne peut réduire[1]. » Il y a ces nécessités « purement formelles » « qui le définissent » et « le constituent[2], » qui sont sa réalité même. L'impossibilité de penser les contradictoires est sans doute de ce nombre,

[1] *D. C.*, p. 159.
[2] Le Roy, *R. M.*, mars 1907, p. 167.

car que serait un esprit qui aurait la faculté de se prononcer à la fois par « oui » et par « non » sur les mêmes questions? Il est vrai que la philosophie nouvelle tient toutes les antinomies pour réductibles. Mais faire effort pour les réduire, c'est avouer qu'elles sont un obstacle, tant qu'elles existent. On ne les réduit d'ailleurs qu'en apercevant par où leur opposition cesse : « Quelque chose relie secrètement les deux pôles de l'antinomie; ces pôles sont les extrémités de deux branches divergentes que vivifient les mêmes racines cachées[1]. » Il y a même, d'après nos auteurs, des antinomies qu'on ne peut réduire qu'en abandonnant l'usage des concepts : « La passage de la pensée vécue rétablit un accord qu'on ne savait plus voir; et l'action concilie ce que la parole opposait[2]. » Les antinomies en question résultent fatalement de l'usage du « discours. » La philosophie nouvelle ne cesse de le répéter : la position intellectualiste est définitivement intenable, parce qu'elle conduit immanquablement à la contradiction. Concluons derechef que la contradiction est une barrière infranchissable pour l'esprit, que « la contradiction discursive n'est jamais possible[3]. » A coup sûr

[1] Le Roy, *R. M.*, 1905, p. 200.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 204.

voilà des nécessités qui semblent absolues.

D'autre part, on a nié de la façon la plus catégorique toute détermination de l'activité spirituelle. Il n'y a pas dans l'esprit « des désirs et des tendances... absolument contraignants..., absolument déterminés par une structure mentale qui nous serait imposée[1]. » « Il n'y a rien d'immobile en nous, ni les principes recteurs, ni les conditions de concevabilité, ni les habitudes logiques[2]. » Evidemment, par ces fortes expressions, M. Le Roy entend rejeter autre chose qu'un certain innéisme rigide et puéril, selon lequel l'esprit s'éveillerait au milieu de principes tout faits qu'il n'aurait qu'à saisir, comme des instruments mis à sa portée. Si jamais pareille doctrine a été effectivement soutenue, il faut avouer qu'elle est aujourd'hui bien oubliée, et nous ne pouvons croire que M. Le Roy soit parti en guerre contre ce fantôme[3]. Il semble donc que les paroles citées excluent toute tendance déterminée, toute prédisposition quelconque de l'esprit à un genre spécial d'activité. Ce qu'elles supposent, c'est la notion d'un esprit sans nature et sans lois, absolument indéterminé et amorphe. — Mais alors en quoi

[1] Le Roy, *R. M.*, 1901, p. 305. Cf. ci-dessus, p. 19.
[2] *U. V.*, p. 76.
[3] C'est Kant qu'il entend surtout réfuter. Or, Kant n'admet point que les formes *a priori* préexistent toutes faites.

consistent donc « [ces] directions et [ces] tendances qu'aucune critique ne peut réduire ? »

***

Si l'esprit est en droit affranchi de toutes les nécessités, il faut fournir une explication de celles qui pèsent en fait sur lui. Nous avons vu que la philosophie nouvelle n'y a pas manqué [1]. Elle s'est inspirée pour cela des doctrines évolutionnistes, qui, elles-mêmes, ne font qu'utiliser pour un usage universel les théories communes sur la formation des habitudes. Toute action de la liberté laisse après elle des traces qui limitent ses futures démarches. La vie est un courant fluide, mais dont chaque flot creuse le lit de celui qui suivra, parce que chacun dépose comme un sédiment où sa forme reste imprimée. Il se peut dès lors que, nécessité à penser d'une certaine façon par des « gênes intérieures, » par des « restrictions internes [2], » l'esprit les prenne pour la loi même des choses. Et ainsi, quand il croira assister au déploiement d'une évidence objective et universelle, il ne fera en réalité que projeter hors de lui, dans l'infini, les nécessités de son action, celles qu'il subit à ce moment de sa durée et de son évolution.

[1] Cf. ci-dessus, p. 12.
[2] Le Roy, *R. M.*, 1901, p. 414.

Cette vieille explication, que la philosophie nouvelle a cru devoir reprendre, est manifestement insuffisante. Elle a le grave défaut, — on le lui a reproché depuis longtemps, — de s'appliquer à des faits sensiblement différents de ceux qui sont en question. Autre chose est de ne pouvoir se défendre de certaines pensées, autre chose est de croire que ce qu'on pense est nécessaire, ou simplement fondé en raison. Il y a un intervalle appréciable entre la consécution mécanique issue de l'habitude et l'établissement d'un rapport logique. Par exemple, je ne pourrai m'empêcher d'associer la pensée d'une certaine personne à des pensées désagréables, parce que son arrivée ou sa présence auront toujours coïncidé avec des événements funestes : une invincible aversion pourra même s'ensuivre. Mais tout cela *ne suffira point* à me faire croire qu'il y a en effet un rapport entre cette personne et ces événements, qu'elle est, par exemple, en elle-même, un être funeste. Sans doute, je pourrai en arriver là ; sans doute, je pourrai inventer après coup une justification de mon attitude, oublier l'origine de mon association d'idées et lui en assigner une autre, plus « raisonnable. » J'établirai alors un lien « objectif » entre cette personne et certains malheurs : elle en sera la cause ou le présage. Mais c'est là un second événement psychologique très diffé-

rent du premier. De ce que parfois l'esprit passe de l'un à l'autre sans s'en apercevoir, il ne s'ensuit pas qu'ils soient identiques, ni que la confusion soit inévitable. Et c'est ici le point où une lacune apparaît dans l'explication proposée. Il ne s'agit pas, en effet, de décrire les deux phénomènes, ni de constater que parfois ils se succèdent. Leur succession peut être accidentelle et tenir à des causes particulières. Puisque l'on avait l'ambition de fournir une explication générale et vraiment philosophique des nécessités de l'évidence, il fallait montrer que la nécessité *perçue* résulte, par une évolution naturelle, de la nécessité *subie*, et qu'elle ne peut avoir d'autres causes. Or, c'est à quoi l'on manque absolument. — Au surplus, même dans les croyances issues en réalité de l'habitude, on trouve des indices peu favorables à la thèse de la philosophie nouvelle. Laissons de côté les cas problématiques, dont l'évolutionnisme conjecture l'existence en vertu de ses principes ; attachons-nous à ceux que nous pouvons constater directement et vérifier. Qu'y découvrons-nous ? Les croyances qui ont l'origine indiquée ne se laissent pas assimiler aussi facilement qu'on le dit à des évidences. Par exemple, les opinions traditionnelles acceptées sans contrôle, les banalités que l'on admet par routine, sans y avoir jamais réfléchi, n'ont pas du tout

la même manière de s'imposer que les axiomes rationnels ou les faits d'expérience immédiate. Ici, rien du caractère lumineux et enveloppant des évidences. Ce sont des adhésions instinctives, des croyances obscures, dont les raisons flottent dans la pénombre et n'émergent guère au niveau de la pleine conscience. Le lien des termes qu'on unit n'est pas réellement perçu. Dans aucun de ces cas, on ne *voit* vraiment : on *croit* sans voir, — par un respect inconscient de certaines personnes ou de certaines choses, par insouciance, par débilité, ou par simple besoin de se fixer. Ces phénomènes se rapprochent peut-être d'autres certitudes légitimes, mais non pas à coup sûr de celles qui relèvent de l'évidence. — Et c'est encore ici une tentative de « réduction » qui échoue.

---

## § 4. *L'évolution de la vérité*

La pensée d'une vérité toujours revisable et provisoire est insupportable à la plupart des esprits. Ils ont besoin de se prendre à quelque chose de définitif. Lâcher cet appui, c'est pour eux tomber dans le vide. Le vertige les prend dans le devenir fuyant, où tout ce qu'ils veulent saisir s'évanouit ; ils s'y sentent perdus, comme si une chute sans fin les entraînait. M. Le Roy a raillé quelque part ce besoin de stabilité[1]. C'est railler une tendance foncière et tout à fait impérieuse de l'esprit humain. En fait de vérité, il veut de l'éternel et, nous l'avons vu, il croit parfois en étreindre. Son « illusion » est une réalité indestructible. Et la chimère n'est-elle pas plutôt de vouloir comprimer ses exigences, de considérer ses « tendances profondes » comme non avenues ?

Du moins la philosophie nouvelle fait effort pour masquer la brutalité du procédé. Elle essaye de rassurer nos craintes. Le devenir de la vérité, dit-elle, n'est point un écoulement

[1] «... Quant à n'importe qu'elle tentative de s'élever au-dessus du temps, jusqu'à je ne sais quelle éternité de repos transcendante à toute vicissitude, elle est condamnée d'avance... » Le Roy, *U. V.*, p. 102.

où tout se dissout, mais une évolution où tout se survit. « Il ne s'agit point de changement radical, désordonné, incohérent, révolutionnaire : la vérité, comme la vie, est suite, évolution, continuité traditionnelle[1]. » Que faut-il penser de ces assurances? Nous allons l'examiner, d'abord à propos des intuitions, ensuite à propos de la pensée discursive[2].

1° Évolution des intuitions. — Pour qu'il y ait évolution, ce n'est pas assez que les diverses intuitions ne s'opposent pas entre elles[3]. Il faut encore qu'elles ne soient pas disparates, qu'elles se continuent l'une l'autre et naissent, pour ainsi dire, l'une de l'autre. C'est ce qui arrive immanquablement, selon M. Le Roy, pourvu qu'on n'abandonne pas le plan de connaissance où elles sont situées. « Il n'y a pas d'incohérence à craindre tant que l'action reste pleinement et purement elle-même, car elle est alors durée, c'est-à-dire développement, suite, continuité vivante. » L'incohérence implique l'erreur, et « l'erreur ne provient jamais que des limitations dis-

[1] *Ibid.*, p. 98.

[2] Qu'on veuille bien se reporter, pour l'intelligence de ce qui va suivre, à ce que nous avons dit des rapports de l'expérience et de l'abstraction, au § 1er.

[3] On sait que d'après la philosophie nouvelle, la contradiction ne les atteint pas. Cf. ci-dessus, p. 14.

cursives ou pratiques apportées à l'action[1]. »

Est-ce donc alors que toutes les séries d'intuitions se valent, que toute succession quelconque constitue ici, par privilège, un développement? Est-ce que les démarches expérimentales des différents esprits concordent nécessairement? Est-ce que même un esprit unique est à l'abri des démarches désordonnées et chaotiques ? Sans doute, il règne entre toutes les parties du réel une continuité profonde, mais se manifeste-t-elle toujours? Assurément non. Si l'on examine les diverses branches du savoir, les civilisations différentes, les époques successives, on verra que la marche de l'esprit dessine plutôt des tronçons de route qu'un réseau suivi dont toutes les parties se raccordent. Dans la région des intuitions, comme dans celle des concepts, le conseil de Bossuet est toujours de mise : « Tenir les deux bouts de la chaîne en attendant de voir par où l'enchaînement se continue. »

Il reste pourtant que les « bouts de chaîne » ont plusieurs anneaux. Il y a des portions organisées de l'expérience. Des percées sont ouvertes dans le connaissable par lesquelles les esprits s'avancent toujours plus loin. En science, en philosophie, en religion, c'est un fait que des traditions existent. Elles tracent pour ainsi dire

[1] *S. F. Ph.*, 25 février 1904, p. 165.

des lignes d'intuitions qui se développent à la façon de ces cordons lumineux où la flamme se propage selon une certaine direction. Les expériences ne sont pas les mêmes partout, ni disposées dans le même ordre, et leurs groupements peuvent se trouver incompatibles. Les intuitions philosophiques d'un scolastique et d'un partisan de la philosophie nouvelle, les intuitions scientifiques d'un biologiste et d'un mathématicien, d'Aristote et de Claude Bernard, les expériences religieuses d'un bouddhiste et d'un chrétien constituent des ensembles d'une individualité bien accusée et très exclusive. Quelle est donc l'âme de ces individualités ? Qu'est-ce qui en fait l'unité intérieure? Quelle affinité relie les intuitions qui s'organisent ainsi et les isole des autres ? Pourquoi leur concours est-il cohérence harmonieuse et non simple succession ou assemblage quelconque ?

Ce qui augmente la difficulté, c'est que l'on a d'avance exclu des éléments de solution toute représentation « statique. » L'unité de ces groupes d'intuitions n'est pas le fait d'une idée ou d'une image unique[1]. En effet, il s'agit ici de « l'action pure, » d'une certaine espèce d'évo-

[1] Par image, la philosophie nouvelle entend — non pas la restitution intégrale, par le souvenir, des intuitions d'ordre sensible, — mais leur résidu, immobilisé et fragmenté, analogue en tout au concept.

lution qui lui est propre. Il faut donc écarter du débat tout élément étranger à elle. Au reste, la philosophie nouvelle l'a dit si souvent qu'il est superflu d'y insister : l'évolution dogmatique, philosophique ou scientifique peut se poursuivre sous les symboles intellectuels les plus divers et les plus opposés. Alors comment y découvrir encore quelque unité ?

L'unité d'une évolution d'intuitions, nous répondent nos auteurs, ne peut s'exprimer en termes statiques : images ou idées. Elle est essentiellement d'ordre dynamique. C'est une « direction de vie[1], » un effort orienté, un élan vers un but. Pour communiquer une certaine intuition, on n'a pas à chercher une représentation qui la traduise. Il faut exiger de la conscience une certaine espèce d'action. *On ne lui montrera rien*[2]. Les images disparates que l'on emploiera la placeront dans « l'attitude qu'elle doit prendre pour faire l'effort voulu et arriver d'elle-même à l'intuition[3]. » Partout où une même attitude d'esprit se retrouve, elle redonne des intuitions semblables, quels que soient ses moyens d'expression. C'est en cela que les démarches des divers esprits, séparés par la durée et l'espace, se trouvent conver-

[1] Wilbois, *R. M.*, 1901, p. 194.
[2] Bergson, *Introduction à la métaphysique. R. M.*, 1903, p. 7.
[3] *Ibid.*

ger[1]. Par là aussi l'évolution devient intelligible dans l'ordre de l'intuition pure. Elle n'y est pas une logique qui tire peu à peu les conséquences de prémisses posées originairement, ni une analyse qui discerne toujours du nouveau dans ce qui fut donné une fois pour toutes. Elle n'est pas non plus, à l'inverse, une addition de points de vue disparates. Elle est une, de la suite d'un même mouvement, de la continuité d'un même effort toujours plus ample, plus fécond, plus plein, et dont la force et la souplesse se marquent justement en ce qu'il se sert d'instruments plus dissemblables. Le savant continue de vivre la même science en remaniant incessamment ses formules; la *perennis philosophia* est surtout un « esprit » et une « méthode » qui s'affine à traverser les différents systèmes[2]; l'intuition religieuse informe des rudes adorateurs de Jahvé se retrouve, cultivée et épanouie, dans les délicatesses de la conscience chrétienne.

Examinons cette conception de l'évolution.

[1] « Je ne sais dans quelle mesure précise j'arriverais à m'entendre intellectuellement avec un saint Augustin ou un saint Thomas, s'il m'était donné de recevoir leurs leçons ou de converser avec eux ; mais ce que je sais bien, c'est que, dans toutes les démarches de leur vie et de ma vie, dans tous les actes pratiques de leur âme et de mon âme, je n'aurais aucune peine à les comprendre ou à m'en faire comprendre, et ne serais séparé d'eux que par l'infirmité de mon amour. » Le Roy, *D. C.*, p. 105. Cf. Wilbois : « La communion des esprits est parfaite, non en mots, mais en action. » *R. M.*, 1902, p. 358.

[2] Le Roy, *D. C.*, p. 352.

Que sont d'abord ces orientations, ces directions dont on ne peut rien dire, sinon qu'elles sont mouvement et dynamisme? Comment sont-elles spécifiées? Qu'est-ce qui les distingue les unes des autres? L'indétermination pure est aussi incompréhensible pour un mouvement que pour un état. Une « direction de vie, » c'est la convergence des phénomènes capables de réaliser *un certain type* de vivant. Un mouvement, une tendance supposent un but qui les spécifie. Que le but ne soit pas un repos, qu'il n'y ait pas un terme extérieur donné d'avance et agissant de loin comme par attraction, peu importe, et ce n'est pas la question. Il y a toujours « une idée en marche » qui se réalise progressivement. C'est elle qui donne au mouvement son originalité, ses caractères distinctifs. Et ces caractères devront demeurer semblables à eux-mêmes tout le long de l'évolution; sans cela de quel droit affirme-t-on que c'est le même mouvement, la même tendance qui se continuent?

Rien dès lors ne semble s'opposer à ce que ces caractères soient formulés par des concepts. Nous avons dit assez que jamais l'abstraction n'arrive à être l'équivalent du réel. Cependant cette équivalence est la limite idéale dont elle s'approche indéfiniment sans la toucher. L'esprit tend à prendre du donné une possession de plus en plus complète, de plus en plus

consciente. Le travail d'intellectualisation se poursuit sans relâche, — d'abord instinctif, ensuite réfléchi, — par un mouvement irrésistible, et ce serait tomber dans le pur arbitraire que de délimiter une zone qu'il ne franchira pas. Si donc une évolution présente certains caractères spéciaux, pourquoi l'esprit ne pourrait-il pas les saisir ? Et puisqu'il les voit se traduire en variations innombrables, sans perdre jamais leur sens unique, de quel moyen se servirait-il pour les exprimer, sinon de l'idée générale et abstraite ? Séparer ainsi l'unité et la variation, c'est renoncer sans doute à en exprimer la vivante union, qui est l'essence même et le tout de l'évolution. C'est néanmoins exprimer un aspect de celle-ci, puisque c'est en prendre précisément ce qui l'empêche d'être une variation quelconque ou un recommencement perpétuel. Parler le mouvement n'équivaut certes pas à l'exécuter. Encore est-il possible d'en parler. Il y a des idées qui l'expriment : les écrits des nouveaux philosophes en fourniraient au besoin un témoignage illustre.

Mais, dira-t-on, si une évolution est ainsi définissable du dehors, du moins ceux qui s'y insèrent réellement ne procèdent point par idées. — Théoriquement parlant, on peut, à la vérité, concevoir un enchaînement harmonieux d'expériences concrètes, sans aucun mélange

d'abstraction. Elles forment par hypothèse une vraie unité ; il y a en elles quelque chose qui se perpétue et qu'il serait possible de penser distinctement. Seulement, aucun des esprits qui accomplissent l'évolution ne s'en avise. C'est manque d'éducation spéculative ou de réflexion, ou encore faute d'être placé de façon à pouvoir embrasser la continuité du mouvement.

Mais, en pratique, ce n'est pas ainsi que les choses se passent. C'est user d'un procédé de tout point artificiel que d'opposer avec tant de rigueur deux démarches de l'esprit qui s'accompagnent et se compénètrent intimement dans la réalité. On a dit que « l'expérience est partout et toujours la marche normale de l'esprit[1].» Il faudrait ajouter, pour être complet, que partout et toujours l'esprit se livre normalement à l'abstraction. Et c'est donc ce qui aura lieu dans l'évolution. A coup sûr, ceux qui vivent l'évolution ne seraient pas toujours capables de *définir* ce qu'elle garde d'unité dans le temps même qu'ils la vivent. Ce serait pourtant s'aventurer beaucoup que d'affirmer qu'ils ne s'en font *aucune idée*. On nous dit qu'un même courant d'intuitions peut traverser les symboles intellectuels les moins cohérents. Admettons que le fait se réalise à quelque degré.

[1] Le Roy, *S. F. Ph.*, 1904, p. 164.

Que se passe-t-il alors? si les symboles sont choisis à une même fin, c'est apparemment pour ce qu'ils ont de commun. L'esprit va d'emblée à leur âme unique sans s'arrêter à leurs diversités d'aspect. C'est-à-dire qu'il en saisit le sens. Or, saisir ce sens unique, c'est former une idée. Négliger les différences pour s'attacher au semblable, c'est abstraire. Que l'idée dont nous parlons ne soit pas toujours réfléchie, que son caractère général ne soit, en certains cas, pas même remarqué, d'accord. Que l'esprit ne s'attarde pas à en analyser le contenu ou à en fixer la formule, cela peut être. L'abstraction, pour être spontanée et directe, n'en existe pas moins. Et si l'on appelle idée la saisie d'un ensemble de caractères abstraits, je ne vois pas comment on refuserait ce nom à l'acte qui nous occupe. Il semble bien aussi que l'esprit humain — qui est capable de logique — ne peut s'empêcher longtemps de tirer au moins certaines conséquences des idées qu'il possède. C'est ainsi, sans doute, qu'il passe parfois, des intuitions appelées par une certaine idée, à celles que suscite une idée connexe ou subordonnée. Et en ceci, il est encore inventeur, car l'aperception d'un élément abstrait nouveau, d'un rapport logique qui se cachait jusque là, est aussi une découverte.

Toutes les fois d'ailleurs que la philosophie

nouvelle a entrepris de décrire une évolution quelconque, elle a dû y laisser voir la présence de l'idée. Les principes physiques dont M. Wilbois nous dépeint si brillamment la « vie, » contiennent, comme premier élément, « un discours clair et facile. » Ce discours se modifie à la vérité au cours de l'évolution, mais il en reste toujours quelque chose, et c'est à ce quelque chose que le principe doit sa fixité relative[1]. A ceux qui se scandalisent de la variation des *formules discursives* dans la philosophie moderne, on répond que « l'accord est fait et s'affermit chaque jour sur un grand nombre de points[2]. » Prenons enfin les cas cités d'évolution religieuse : ils sont aussi à base de concepts. Dans les diverses phases de l'attente messianique[3], ce n'est point se méprendre que de signaler la présence constante de certaines idées, très vagues et très générales : idées d'un « salut, » d'un avenir meilleur, d'un règne de la justice, etc. Comment du reste eût-ce été le même espoir, si son objet avait varié du tout au tout dans les esprits? Plus aisément encore, dans la continuité des croyances christologiques vécues par les âmes chrétiennes, on retrouverait un fond d'idées toujours identiques, que

1 Wilbois, *R. M.*, 1901, pp. 169, 193, etc.
2 Le Roy, *D. C.*, p. 352.
3 Cf. ci-dessus, p. 43.

M. Le Roy se charge d'indiquer lui-même, par « les termes *Homme*, *Dieu*, *Médiateur*[1]. » Bref, si les variations des symboles conceptuels étaient aussi grandes qu'on le donne à entendre, il faudrait en conclure, non point que l'évolution n'enveloppe aucune idée, mais que cette idée est beaucoup moins précise qu'on ne l'avait cru jusqu'à présent.

On se reprendra sans doute ici à l'explication bien connue. On voudra que ces idées dont nous croyons constater l'existence n'interviennent qu'à titre de « prescriptions pratiques, » jalonnant la route de l'expérience. Mais il est impossible d'identifier des idées directes, appliquées à l'objet même de l'intuition, incarnées dans l'intuition même[2], avec des idées réflexes et qui concerneraient la conduite. Si nous ne nous sommes pas mépris en signalant l'existence des premières, la transposition essayée ne peut être qu'illusoire. On n'a pas assez relevé l'étrangeté de cette opération que la philosophie nouvelle accomplit avec tant d'aisance. Qu'on y songe! C'est une formule unique qui contiendrait, en un seul énoncé, deux sens absolument disparates et hostiles. Recette pratique et description de l'objet, sans rapports l'une avec

[1] Le Roy, *D. C.*, p. 265.

[2] Voir les exemples apportés par M. Wilbois, *loc. cit.* : le principe des ondes en optique, le principe de l'inertie, etc.

l'autre, l'une fausse et absurde, l'autre juste et féconde, voisinent sous la même enveloppe verbale. Le plus curieux, c'est que l'énoncé, pris pour ce qu'il *veut* dire, exprime le sens absurde : ceux qui l'ont fait, — hommes quelconques pour les formules du sens commun, savants pour les formules scientifiques, théologiens pour les formules dogmatiques, — l'ont fait pour exprimer les objets. Mais, sans s'en douter, — même en refusant de le croire après qu'on le leur a dit, — ils ont exprimé tout autre chose, à quoi ils ne pensaient point, et que d'autres ont découvert après eux. Faudra-t-il donc faire de tous ces gens des pragmatistes sans le savoir? L'inconscient, échappant par définition au contrôle du sujet, l'hypothèse serait garantie par là même contre toute dénégation des intéressés[1]... Mais n'insistons pas.

Remarquons plutôt qu'en admettant ces règles pratiques, la philosophie nouvelle fait ouvertement appel aux concepts pour assurer la continuité des expériences vécues. Elle insiste sur ce point particulièrement à propos des dogmes

[1] C'est à elle que l'on recourt pour prouver ce paradoxe que la philosophie nouvelle est la philosophie tout court, et qu'elle « a toujours existé. » Les adversaires ont beau protester qu'ils n'en sont pas. On leur répond qu'ils en sont sans le savoir, et qu'ils « appartiennent à son *âme*, s'ils restent séparés de son *corps*. » (Le Roy, *R. M.*, 1901, pp. 294 et 295.) Avec de pareils procédés nous ne doutons pas qu'on n'arrive à incorporer le genre humain.

religieux, qui sont, d'après elle, d'invariables formules d'action. Il est vrai qu'en science et en philosophie, elle n'assigne aucune limite à la variation des formules. Et l'on pourrait alors se demander si, dans les domaines où elles ne sont point maintenues par des règles fixes, l'« attitude d'esprit » et l'« action de penser » vont rester cohérentes. Que va devenir, par exemple, la continuité de la science, si toutes ses représentations intellectuelles varient, et s'il en est de même des règles pratiques d'où dépendent ses intuitions? Mais, en fait, dans tous les exemples d'évolution scientifique, cités par la philosophie nouvelle, le concept joue un rôle évident et avoué pour l'organisation de l'expérience[1].

Peut-être aussi les concepts pratiques de la philosophie nouvelle diffèrent-ils moins qu'elle ne le croit des concepts qui définissent l'objet même de l'intuition. Ils pourraient bien n'en être que la forme consciente et réfléchie. Il faut ici rechercher une bonne fois si des règles concernant l'action de penser peuvent rester étrangères à l'objet de la pensée, et ne le représenter en aucune façon. Est-ce que l'action de penser et ce qui est pensé ne sont pas en corrélation intime? est-ce qu'il n'y a pas adaptation de l'une à l'autre? Cette action n'est-elle

[1] Cf. Wilbois, *loc. cit.*

pas spécifiée et pour ainsi dire, intérieurement informée par son terme? Elle n'en est que l'appréhension; la philosophie nouvelle dirait: la création. Elle n'existe que par rapport à lui. Elle n'a d'être que par lui. La séparer de lui, vouloir la caractériser à part, c'est prendre un mot pour une chose et tomber dans la logomachie. S'il en est ainsi, il faut conclure que des règles qui caractérisent l'action de connaître, caractériseront par là même son objet. Veut-on un exemple? M. Le Roy, après avoir expulsé du dogme, avec la rigueur que l'on sait, toute idée qui tendrait à définir — fût-ce par analogie — la réalité surnaturelle, finit par nous dire: Le dogme prescrit au fidèle une attitude et *affirme implicitement* « que la réalité contient (sous une forme ou sous une autre), de quoi justifier, comme raisonnable et salutaire, la conduite prescrite[1]. » Mais qui ne le voit? c'est posséder une certaine idée de la réalité, que de savoir qu'elle contient de quoi légitimer une certaine conduite, — surtout si cette conduite comprend, comme c'est le cas, une conduite de la pensée. « Dieu est tel en soi, dites-vous, qu'il doit être par nous traité au moins comme une personne[2]. » Fort bien; mais puisque notre conduite est raisonnable, c'est que Dieu possède « au moins »

[1] *D. C.*, p. 25.
[2] *D. C.*, p. 151.

l'équivalent de ce que nous appelons dans l'homme personnalité. Nous arrivons ainsi, tout droit, à l'« analogie de proportionnalité, » sur laquelle M. Le Roy a passé un peu légèrement[1]. Peut-être, en approfondissant cette « vieille doctrine, » eût-il reconnu qu'elle permet précisément de formuler, sans anthropomorphisme, l'idée de l'objet impliquée dans les prescriptions pratiques.

Ainsi, il faut renoncer à la chimère d'une évolution de l'« action pure. » De toutes parts, les idées bannies reviennent. Elles sont la trame unie sur laquelle court la variété des intuitions. Loin de briser, comme on le dit, la continuité expérimentale, elles n'en sont que l'expression.

[1] *Ibid.*, p. 146. — L'« analogie de proportionnalité » est une proportion, c'est-à-dire une convenance ou similitude entre deux rapports logiques. (La proportion mathématique en est une espèce.) Par elle-même, elle ne fait rien connaître des caractères intrinsèques de ses termes ; elle n'impose aucune limite à leurs différences. Leur grandeur peut varier autant que l'on veut : elle n'entre point en ligne de compte. (Saint Thomas, *De Veritate*, q. 2, art. 11, ad 4$^m$.) On n'affirme aucune similitude, aucune correspondance *individuelle* des termes d'un rapport à ceux de l'autre. Ce qui est établi, c'est uniquement la similitude des rapports eux-mêmes. De part et d'autre, il y a des termes qui jouent le même rôle : six est à trois *comme* quatre est à deux. On voit immédiatement l'application possible aux mystères. Il y a en Dieu une certaine perfection qui joue le même rôle que la personnalité dans l'homme. La présence eucharistique est pour le corps glorieux du Sauveur ce que la présence spatiale ordinaire est pour un corps visible, etc. Cela ne définit point ce que sont *en elles-mêmes* la personnalité divine ou la présence eucharistique.

M. Le Roy fait à cette théorie, à propos de la personnalité divine, trois objections : 1° « Une proportion n'est éclairante et définissante

Elles la servent aussi, car elles contribuent à canaliser les expériences, à en faire un courant, à les empêcher de se répandre au hasard, en nappes hésitantes et disjointes.

*
* *

Cependant, quelle est la cause de tant de malentendus? Ne craignons pas d'y insister : c'est la notion incomplète que les nouveaux philosophes se font de l'idée. Ils n'en considèrent que l'aspect achevé, fini. Elle est pour eux seulement un « résultat, » une « chose faite » et dont la vie s'est retirée, un « résidu » plutôt qu'un fruit. Or, l'évolution est avant tout activité, développement vital : elle produit sans s'arrêter. Ils en concluent que l'idée n'y intervient pas. Mais, nous l'avons vu, l'idée est une

que si trois de ses quatre termes sont connus indépendamment d'elle, et ici il y a deux inconnues, Dieu et son attribut. » (*Loc. cit.*) — Réponse. Le terme Dieu peut avoir une signification établie indépendamment de la proportion présente. Quand on s'occupe de définir les attributs de Dieu, on peut savoir, par exemple, qu'il existe comme cause de l'existence des choses contingentes. L'idée de cette cause, encore partiellement indéterminée, est celle que l'on met sous le mot Dieu. — 2° « Dieu et son attribut, ne font qu'un objectivement. » (*Ibid.*) — Réponse. Peu importe. Il suffit que les deux idées ne se confondent pas dans mon esprit pour que l'une puisse servir à m'expliquer l'autre. La vraie formule de la proportion n'est donc pas agnostique. — 3° On ne peut « transporter » un rapport « tel quel de la créature au créateur.» (*Ibid.*) — Réponse. On n'affirme point de Dieu un rapport. Celui que l'on établit n'est qu'un procédé de connaissance, un rapport de raison, — aussi bien du reste que dans l'autre membre de la proportion, car ma personnalité et moi, c'est tout un dans la réalité.

action avant d'être un résultat, ou plutôt elle est l'un et l'autre à la fois, car n'est-ce pas un paradoxe, que de maintenir un résultat psychologique actuel indépendant de toute action du moment? L'idée n'est donc pas ce fragment inerte qui roulerait détaché dans le courant de la vie mentale. Elle-même fait partie du courant. Et l'on ne peut l'exclure *a priori* de l'évolution, sous prétexte qu'elle y introduirait un élément statique[1].

Pris au dernier stade de son développement, le concept est l'« idée claire » de Descartes, — notion dont on sait donner la définition, analyser intégralement le contenu et mesurer l'extension. A ce titre encore, on l'exclura de l'évolution. Partout où il ne présentera pas ces caractères de perfection définitive, il sera censé absent. Cette vue a été poussée jusqu'à l'outrance par la philosophie nouvelle. Pour elle, l'idée, c'est uniquement l'idée scientifique et philosophique, et encore celle-là seule qui défi-

[1] Ce serait une erreur toute voisine, — et peut-être la philosophie nouvelle n'y a-t-elle pas échappé (cf. ci-dessus, p. 114), — de croire que l'idée est essentiellement un acte réfléchi, incompatible avec les démarches spontanées de la pensée. Abstraction n'est pas synonyme de réflexion. L'attitude abstractive n'est pas forcément celle d'un sujet qui se regarde agir. L'abstraction peut être pratiquée sans être distinctement remarquée. Semblable en cela aux autres actes psychologiques, elle naît du jeu spontané de l'esprit qui s'en sert longtemps avant d'en prendre une pleine conscience. Autre chose est la perception de certains caractères abstraits, autre chose la perception de cette perception même.

nit son objet, non point par des analogies, mais par des caractères propres. On prouvera par exemple que les croyances ne sont pas susceptibles d'un sens intellectuel positif, parce qu'on ne peut les « mettre en thèses[1], » parce que leur expression ne se compose pas de « termes... définis métaphysiquement par les déterminations intrinsèques de leurs objets[2]. » L'idée sera déclarée inexistante, si elle ne fait point partie d'une « spéculation, » d'une « théorie. » On croira l'éliminer définitivement en montrant qu'elle appartient au sens commun, qu'elle constitue une métaphore[3]. Bien plus, il faudra qu'elle se rattache à une explication intégrale du monde, qu'on lui trouve des rapports avec l'ensemble du savoir, car dans le cosmos intelligible, pas plus que dans le monde réel, il ne peut y avoir solution de continuité : l'univers idéal doit se retrouver tout entier dans le moindre de ses atomes[4]. On reconnaît ici l'application du fameux principe d'immanence.

Il faut pourtant s'entendre sur les mots. On est libre de réserver le nom d'idées à celles qui satisferont aux conditions susdites. Il faudra

[1] *D. C.*, p. 264.
[2] *Ibid.*, p. 265.
[3] *Ibid.*, *passim.*
[4] « Dans le moindre détail de la nature ou de la science, l'analyse retrouve toute la science ou toute la nature..., la pensée s'implique d'elle-même tout entière à chacun de ses moments ou degrés. *Ibid.*, p. 9. Cf. *U. V.*, pp. 99, 100.

alors trouver une autre appellation pour les idées moins élaborées. Car l'idée débute, comme toute chose, par l'état imparfait, enveloppé, indistinct. L'abstraction ne considère le concret qu'à un certain point de vue, mais ce point de vue est lui-même une synthèse. Bien des aspects, qu'une analyse ultérieure pourra discerner, concourent à le former. Dans l'idée la plus humble, que de notions parfois sont impliquées ! Et l'analyse n'en est jamais achevée. L'idée joue elle-même le rôle d'un donné par rapport à cette analyse qui l'exploite, et qui est l'analyse d'une analyse. Tout le monde pense par concepts, et le sens commun n'est même que trop enclin, selon la philosophie nouvelle, à abuser du « discours. » Combien peu d'hommes pourtant — et à propos des choses les plus banales — seraient capables de définir ce qu'ils pensent, de faire l'analyse exhaustive de leurs idées, de marquer exactement en quoi chacune d'elles se distingue des autres ! Isoler une propriété du concret qui la possède, ce n'est même pas nécessairement s'apercevoir qu'on peut la retrouver en d'autres concrets[1]. Enfin, qui ne le sait ? Des

[1] M. Bergson semble confondre ces deux choses : « Le concept généralise en même temps qu'il abstrait. Le concept ne peut symboliser une propriété spéciale qu'en la rendant commune à une infinité de choses. » *Introduction à la métaphysique*. *R. M.*, 1903, p. 8. L'idée abstraite peut être *applicable* à plusieurs objets, sans que l'esprit s'en avise et la leur applique *en fait*.

idées dont la connexion reste inaperçue, des idées contradictoires même peuvent vivre côte à côte dans le même esprit. — Prenons l'évolution religieuse, puisque c'est elle surtout que l'on appelle en témoignage. Pour que la croyance enveloppe des idées, il n'est pas requis que les croyants sachent « définir avec précision ce qu'ils affirment et ce qu'ils nient[1]. » Les premiers chrétiens n'apercevaient point sans doute tout ce qu'impliquaient les dogmes qu'ils professaient; ils n'en embrassaient point tous les rapports; ils n'en avaient point pénétré tous les détails. Si on les leur eût indiqués, peut-être s'en fussent-ils étonnés avant de les reconnaître. Peut-être même quelques-uns d'entre eux gardaient-ils, de très bonne foi, certaines idées, philosophiques ou autres, incompatibles au fond avec le dogme. Tout cela explique fort bien les « longues hésitations[2] » et les discussions conciliaires, — et aussi la naissance de ces interprétations fausses que furent les hérésies. Mais c'est enfler démesurément les conclusions, que de partir de là pour exclure de la croyance primitive tout concept représentatif des objets de la foi. Rien dans les faits rapportés ne suffit même à prouver l'absence totale de concepts conscients et remarqués. Les discussions que

[1] M. Belot, *ap.* Le Roy, *D. C.*, p. 12.
[2] Le Roy, *ibid.*, p. 264.

l'on rappelle, et qui commencèrent de très bonne heure, sont au contraire l'œuvre d'un intellectualisme réfléchi.

Si pour définir l'objet de leur foi, les croyants recourent — comme les simples le font pour tout, — à des métaphores, ou même à des analogies, on juge immédiatement qu'ils ne fournissent que des « déclarations d'attitudes, » des « interprétations pratiques et morales[1]. » Ces moyens d'expression peuvent cependant servir à caractériser un objet aussi bien qu'une action. Et puis, pourquoi opposer métaphore et idée comme deux contradictoires? Toute métaphore implique une idée, et le rapport de ressemblance qu'elle énonce est même quelque chose de fort abstrait[2]. De même l'idée analogique est réellement définissante à sa manière. Le simple croyant que M. Le Roy interroge sur la personnalité divine « finit bien vite par renoncer à toute métaphysique (*notez le mot*) et par... dire : une « personne, » un « quelqu'un, » c'est ce à qui on peut parler et qui écoute, ce qu'on peut aimer, prier, et qui répond, etc.[3]. » Là-dessus, l'auteur de *Dogme et Critique* conclut que ce fidèle n'a aucune idée positive de

[1] *D. C.*, p. 133.

[2] La métaphore contient une analogie, mais ne l'isole pas. De là vient qu'elle ne constitue pas, telle quelle, une définition proprement dite. (Cf. Saint THOMAS, Ia, q. 13, art. 3, ad 1um.)

[3] *D. C.*, p. 152.

l'objet de sa croyance. Il y a pourtant un milieu entre la métaphysique et l'absence complète d'idées. Le simple qui fait la réponse indiquée, a de la personnalité divine une notion suffisamment exacte, et que le philosophe précisera sans guère la dépasser : mais c'est une notion analogique. Elle énonce qu'il y a en Dieu quelque chose de correspondant à ce qui fait de l'homme « un quelqu'un à qui l'on peut parler, etc. »

Enfin que vient faire ici l'immanence? Elle est pour la connaissance plutôt un but, un idéal auquel il faut tendre, qu'une perfection atteinte en fait. Assurément, le besoin d'intégrer le dogme dans l'ensemble de la pensée est une force qui s'exerce sur tout le cours de l'évolution religieuse, et un facteur très puissant du développement théologique. Cependant, pour que l'objet des dogmes soit « pensable, » il n'est pas nécessaire que ce travail soit achevé. D'ailleurs peut-il l'être? et là où il le paraît, n'est-ce pas grâce à quantité d'hypothèses douteuses et de liens factices? Dans la plupart des esprits, les idées ne se rejoignent pas, les vues sont fragmentaires; dans tous, — il faut avoir la sincérité de se l'avouer et la modestie de s'y résigner, — il en est plus ou moins ainsi. C'est l' « extrinsécisme » qui est la loi : l'immanence, là vue de tout en tout et de tout en Un,

sera le privilège d'une autre vie. Le dogme ne constitue pas ici une exception. Il présente un sens intellectuel saisissable, mais il ne dit pas tout. Les notions qu'il esquisse sortent à peine de l'ombre. De la vie d'un corps glorieux par exemple, que savons-nous ? D'abord, une analogie au moins : cette vie est pour le corps ressuscité ce que la vie ordinaire est pour le nôtre. Puis, s'il s'agit du corps ressuscité du Sauveur, nous avons quelques renseignements semés dans les Evangiles : le tombeau vide enseigne la réanimation du cadavre ; le Sauveur glorifié a un corps visible et tangible, Il boit et mange avec ses disciples, Il leur parle, Il se laisse palper par eux, pour leur faire voir qu'Il a « des os et de la chair[1] ; » mais Il entre les portes closes et s'éclipse comme une apparition. Voilà à peu près tout l'enseignement authentique. Le reste, c'est le mystère. On ne peut évidemment songer à tirer de ces indices l'« idée claire » d'un corps glorieux, la définition rigoureuse et complète de la vie ressuscitée[2]. Pourtant, — s'il est une fois prouvé que les faits rapportés sont réels, — dira-t-on qu'ils ne nous font *rien* savoir de l'état nouveau du Sauveur, de la réalité matérielle de son corps

[1] Saint Luc, xxiv, 39.

[2] Que cette vie ne soit plus « devenir, progrès, évolution, développement » (*D. C.*, p. 163), le dogme n'en dit rien. C'est affaire aux philosophes de nous dire si la vie est concevable sans cela.

et des actions dont ce corps est capable? Le simple croyant n'en demande pas plus. Il n'a point l'ambition de construire, avec ces matériaux épars, un haut édifice intellectuel. Il n'essaye pas de raccorder par des hypothèses ces vues partielles. Il regarde agenouillé ces horizons d'ombre et de lumière, sans chercher à les percer. Ainsi il en goûte mieux peut-être le mystère et l'infinité, que le philosophe ou le théologien poursuivis par leur besoin superbe d'explication intégrale. Du moins ceux-ci devront-ils, après tous leurs essais d'exploration, revenir s'agenouiller auprès de lui, et lui demander le secret de cette humilité d'esprit qui se contente d'une pensée incomplète[1].

[1] M. Le Roy blâme fort justement l'intellectualisme trop curieux, qui veut avoir de toutes choses une représentation distincte, et aboutit à poser, à propos des mystères, des « problèmes saugrenus. » Mais les extrêmes se touchent. Le moderne pragmatiste et les intellectualistes d'un autre âge ont les mêmes exigences absolues. Ils n'admettent, en fait de pensées, que celles qu'on peut « manier sans réserve et... suivre jusqu'au bout. » (*D. C.*, p. 11.) Seulement ceux-ci les prennent dans la région des concepts et les suivent en effet jusqu'au bout, avec une audace naïve et inconfusible. Celui-là, jugeant avec raison que le dogme n'autorise point de tels jeux d'esprit, le déclare absolument vide d'idées positives. Mais l'instinct philosophant se satisfait chez lui d'une manière non moins excessive. Pour ne se révéler qu'en des architectures « pragmatistes, » la facilité constructive de M. Le Roy — je n'en veux pour preuve que les théories du *Miracle* et de la *Résurrection* — n'est en rien inférieure à celle des scolastiques les plus intempérants. A lui, comme à eux, on peut répéter le mot de saint Augustin : « *Dignentur ignorare nobiscum !* »

2° Évolution des concepts. — M. Le Roy a écrit : « Il y a une dialectique idéaliste en marche depuis l'antiquité, qui a successivement dissous toutes les conceptions réalistes[1]. » Et encore : « Inutile d'expliquer longuement combien nous sommes éloignés aujourd'hui d'une telle ontologie (celle de saint Anselme et de Leibniz). La critique moderne a ruiné sans retour ce procédé de réification discursive[2]. » Il serait facile de multiplier les citations de ce genre. D'après elles, il y aurait donc, entre les diverses formes de pensée qui se succèdent au cours des âges, une sorte de lutte pour la vie et de sélection : les plus aptes et les mieux organisées survivraient seules, en attendant de disparaître à leur tour devant d'autres plus parfaites... Y a-t-il ici une véritable évolution ?

Si l'on accorde aux concepts une valeur représentative à l'égard du réel, on ne trouve en eux, d'après les enseignements les plus authentiques de la philosophie nouvelle, que diversité, incohérence, contradiction. Ils naissent et meurent sans se prolonger les uns dans les autres. Leur succession désordonnée et chaotique n'a rien d'une évolution. Nous en sommes assez avertis : c'est l'aboutissement fatal de l'intel-

[1] *S. F. Ph.*, 25 février 1904, p. 154.
[2] *R. M.*, mars 1907, p. 163.

lectualisme ; cette attitude conduit directement à l'indifférence et au scepticisme en matière de concepts.

Il faut donc regarder les concepts d'un autre biais pour les voir évoluer : il faut les considérer au point de vue pratique. L'humanité les essaye, comme des procédés et des méthodes diverses, et réussit, avec leur aide, de mieux en mieux. Tel un inventeur qui perfectionne son invention, défaisant ce qu'il a fait pour le mieux adapter au résultat voulu.

Mais, même prises en ce sens, les formules discursives ne présentent pas plus d'unité. L'intuition qu'elles contribuent à former leur est extérieure. Elle peut être une et continue : les concepts ne le sont pas. Alors l'œuvre peut se faire et progresser : les moyens resteront les outils disparates qu'on prend et qu'on laisse selon le besoin, et qui n'ont entre eux aucun rapport spécial. Si *rien* de l'unité qu'ils servent ne se reflète en eux, le fait de la servir ne les unira pas. C'est un paradoxe — et nous l'avons combattu — de soutenir qu'il en puisse être ainsi ; mais enfin on le soutient. Dès lors, on s'ôte le droit de parler d'évolution à propos des concepts. Une évolution conceptuelle se comprend, si le « discours » a une valeur de vérité. Elle consiste alors à développer par analyse ce qui était implicite, à tirer des principes toutes

les conséquences logiques qu'ils contiennent. Elle préserve son unité en proscrivant certaines notions, en adoptant les autres. Car il ne lui est pas interdit de raisonner sur elles, d'établir leur légitimité par leur interdépendance rationnelle. Mais de quel droit, après avoir tant fait ressortir la vanité de la logique discursive, vient-on nous parler du long effort dialectique qui a fait triompher un système, et de théories définitivement réfutées par des raisonnements ?

Une seule position serait conséquente avec l'antiintellectualisme, mais elle implique la négation la plus radicale de la notion même d'évolution. Ce serait de maintenir parallèlement tous les concepts et tous les systèmes. En effet, il est entendu qu'ils n'ont point de valeur représentative, que malgré leurs contradictions, leurs cercles vicieux, leurs tautologies, ils ouvrent des avenues dans l'enchevêtrement touffu des choses, et que, plus ces routes sont nombreuses et entre-croisées, plus on pénètre avant dans le réel, et mieux on l'explore. On n'a pas le droit de se dérober à la conclusion : ne bouchons donc aucune voie. Bien plus, si défectueux que nous trouvions le tracé de certaines routes, continuons à y passer. Nos préjugés contre elles sont le résultat des contingences de notre milieu et de notre temps;

notre difficulté à nous y mouvoir provient des habitudes qui nous ankylosent en certaines attitudes : refaisons-nous une souplesse qui se prête à tout. Ce n'est pas assez de légitimer les idées pour telle époque ou telle région. Le temps ne fait rien à l'affaire, ni l'espace. Si la contradiction est chose superficielle, qui laisse aux systèmes qu'elle affecte leur valeur de « points de vue, » il faut les maintenir côte à côte, quelle que soit leur origine ou leur date, sous peine de se priver de certains aspects du réel.

Inutile d'avoir recours, pour établir l'harmonieuse continuité que l'on rêve, au critère du succès. En effet, toutes les formules conceptuelles réussissent à leur manière : elles sont toutes le véhicule de quelque intuition. Or, il n'y a pas de bonnes et de mauvaises intuitions : dans ce domaine tout est légitime. Elles peuvent être, et plusieurs sont réellement hétérogènes, mais la contradiction entre elles est impossible. Tout au plus, pourrait-on remarquer que, les points de vue plus vastes embrassant les plus restreints, ceux-ci pourraient disparaître, — non pas comme faux, mais comme inutiles, non par suppression, mais par fusion avec d'autres. Quoi qu'il en soit, plusieurs restent irréductibles. Sur quoi donc se fonder pour interdire les uns et approuver les autres? Et

si les intuitions sont toutes recevables, les moyens qui les amènent, dénués de valeur en eux-mêmes, deviennent également, par leur fait, tous recevables[1].

[1] Malgré son étrangeté, cette conclusion est bien celle où s'achemine la philosophie nouvelle. Voir les déclarations de M. Le Roy, citées ci-dessus, p. 6.

## § 5. *Le critère du succès*

La vérité, selon la philosophie nouvelle, n'est susceptible d'être contrôlée une fois pour toutes à aucun moment. L'épreuve qui la décèle couvre une durée qui n'a pas de terme assignable. Toujours à l'essai, elle est dans la mesure où elle réussit.

Cette vue n'est pas radicalement fausse. L'expérience est un moyen de vérification. Ce moyen a si bien réussi, et en tant de domaines, à l'époque moderne, qu'il était naturel que l'on fût tenté d'en faire le moyen unique, dont tous les autres ne seraient que des modalités. Cependant, à y regarder de plus près, on découvre que c'est au contraire l'expérience qui fait partie d'un système plus général de vérification. Le critère de la vie et du succès ne peut être appliqué qu'en supposant valable un autre critère plus fondamental, qui n'est autre que l'évidence entendue au sens vulgaire. « Éclat caractéristique du vrai..., inconcevabilité du contraire, » il faut nous résoudre à ne pas trouver autre chose le long de cette série d'épreuves à laquelle on nous renvoie.

Car elle n'est pas autre chose qu'une série

d'évidences partielles, que l'évidence étendue en durée. Il ne faut pas, en effet, — comme on est parfois incliné à le faire, — confiner l'évidence dans le domaine rationnel. Elle appartient aussi à celui de l'expérience. Le donné concret ne s'impose pas avec moins de nécessité que les axiomes et les théorèmes. Une vérification expérimentale consiste en un ensemble de constatations auxquelles l'observateur ne peut se soustraire. Le succès est un fait — fait de convenance, d'harmonie, d'adaptation — qu'il faut observer comme les autres. Et quoi qu'on en dise, ce que chaque instant découvre reste *acquis* : sans cela, comment ferait-on pour procéder à une vérification progressive? — Il n'y a donc pas lieu d'opposer ici l'esprit de finesse à l'esprit de géométrie[1]. Il existe des évidences de finesse, plus ténues, mais non moins réelles que les évidences géométriques : c'est Pascal qui le dit. Dans les matières délicates et complexes où les géomètres se perdent, « il n'est question que d'avoir bonne vue, » et « tous les géomètres seraient fins, s'ils avaient la vue bonne... Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non pas par progrès de raisonnement[2]... » Qu'une certaine espèce de certitude résulte d'une « convergence d'approxima-

[1] Le Roy, *U. V.*, p. 80.
[2] Pascal, *Pensées*, édit. Havet, art. vii, n° 2.

tions, » d'une « intersection de probabilités[1], » je n'y contredirai point. Encore faut-il saisir d'abord avec certitude les indices fragiles qui étayent la conclusion branlante sans suffire à la fixer. Ils sont certains en eux-mêmes et d'une évidence immédiate, — ou bien ils en supposent derrière eux d'autres qui sont tels : car on ne peut reculer à l'infini. On nous présente la certitude comme un résultat de probabilités concourantes : ce ne serait pas un paradoxe de renverser la proposition et de dire qu'à son tour la probabilité résulte d'une convergence de certitudes. Autrement, la probabilité elle-même n'existerait pas, et l'on ne pourrait l'affirmer. Supposez qu'un historien présente en hésitant cette conclusion : que ce sont les Anglais qui ont gagné la bataille de Waterloo. Il alléguera les faits précédemment établis et admis par tous, les témoignages des acteurs ou des spectateurs de la bataille, etc. Si la conclusion reste incertaine, c'est que le nombre ou la convergence de ces indices — individuellement certains — seront insuffisants, ou leur signification douteuse. En réalité, transporter l'évidence de l'instantané dans le durable, ce n'est pas changer les termes du problème : c'est les étaler sur une plus grande surface. Les difficultés que l'on signale pour chaque instant se retrouvent

[1] Le Roy, *U. V.*, p. 81.

dans la durée qui les comprend tous[1]. M. Le Roy consent à en faire l'aveu (et cet aveu fait, je ne vois pas ce qui subsiste de sa thèse) : « Pratiquement, dit-il, c'est toujours à l'évidence que nous recourons pour conclure[2]. » — En somme, les progrès de l'esprit d'observation et de critique nous ont rendus plus attentifs au caractère complexe de certaines évidences, plus sévères à en éprouver dans le détail la solidité; ils n'ont pas changé la *nature* du critère employé.

Il est d'autres points où l'on voit percer, sous les théories nouvelles, l'ancienne notion d'évidence. Est-ce que par exemple cet insuccès,

[1] C'est chimère d'attendre de l'ensemble une autre espèce d'évidence que celle dont les parties sont susceptibles. Qu'on ne dise point, pour légitimer cette attente, que les parties sont des fragmentations artificielles, tandis que l'ensemble est donné. La continuité expérimentale est à la fois indivisée et diverse. Elle est faite de moments, non pas séparés, mais cependant distincts, parce qu'hétérogènes. L'on passe de l'un à l'autre sans interruption, mais aussi sans confusion. Par exemple, dans l'expérimentation scientifique, un succès vient après un insuccès ou après un événement indifférent pour la théorie. Il n'y a pas de coupure entre ces événements : cela ne fait pas qu'ils se confondent et qu'ils n'aient point leur individualité. Il est donc abusif d'affirmer que chacun d'eux, pris en lui-même, est d'une nature différente de celle de l'ensemble : une vague n'est pas quelque chose d'autre que la mer. L'événement qui se passe à cet instant est la durée même. Et, par conséquent, on ne trouvera dans celle-ci que ce qu'on aura trouvé en celui-là, mais seulement dilaté, agrandi, *durant* davantage. Aussi bien, si l'on récuse toute division comme illégitime, on ne pourra jamais faire fond sur la durée prise à un stade quelconque, car on n'en saisira jamais l'ensemble, puisqu'elle n'est jamais achevée.

[2] LE ROY, *U. V.*, p. 77.

qui décèle la présence de l'erreur, ne se réduit pas, dans l'ordre de la connaissance, à une contradiction ? Nous l'avons vu, celle-ci constitue une barrière infranchissable pour l'esprit. Elle est l'échec par excellence d'une spéculation discursive. Mais même dans les régions éclairées d'une lumière moins crue, là où s'établit la lutte, dont parle si souvent M. Bergson, entre le « schème » hypothétique et les données expérimentales, n'est-ce pas elle encore qui tient tout en suspens ? La lutte provient d'un antagonisme entre deux éléments de la connaissance qui cherchent à se raccorder sans y parvenir. L'inquiétude qui en avertit, l'impuissance à s'en tenir là sont un malaise de la connaissance qui sent en elle quelque chose de brisé. Ce n'est pas une impossibilité quelconque qui l'arrête — comme serait par exemple l'impuissance générale de penser : c'est l'impuissance de penser d'une certaine façon, de maintenir tels quels deux éléments antinomiques. L'esprit ne s'est pas heurté dans les ténèbres ; ce qui l'empêche d'avancer, c'est ce qu'il voit devant lui.

De même, il est facile d'intégrer dans le point de vue intellectualiste les thèses sur la fécondité de la vérité, — et il y a longtemps qu'on l'a fait. Bourdaloue, prêchant contre la prédestination janséniste, se servait contre elle

d'un argument pragmatiste : « En quelque sens que nous prenions la chose, disait-il, et de quelque manière que nous envisagions la prédestination dans Dieu, il en faut toujours revenir à cette règle... : savoir que si l'idée que nous nous formons de cette prédestination va à diminuer en nous la ferveur chrétienne, et à nous faire négliger nos devoirs, quelque spécieuse qu'elle nous paraisse, c'est une idée fausse [1]. » Un des signes traditionnels de la véritable Eglise, c'est qu'elle est une incomparable maîtresse de sainteté, c'est qu'elle sait faire produire à l'humanité des fruits de perfection morale que personne autre n'obtient. On peut parler encore de cette *réussite* exceptionnelle de la vérité dans tous les ordres, qui consiste à unir la fécondité et la fixité, de façon à satisfaire à la fois les deux tendances opposées de notre esprit : besoin de permanence, besoin de mouvement [2].

Cependant n'y a-t-il, sur ce point, entre les pragmatistes et nous, qu'une différence de langage? Ne s'agit-il que de choisir entre deux notations des mêmes faits ? Ce serait déjà quelque chose, car on ne se sert jamais impuné-

[1] *Sermon sur la prédestination. Vendredi de la première semaine de Carême.*

[2] A ce point de vue, on a cité comme exemple dans le domaine religieux l'attitude du catholicisme, également éloignée de la stagnation orientale et des variations contradictoires du protestantisme.

ment d'expressions diverses. Mais il y a plus. Le succès n'est pas un fait brutal qu'il n'y ait qu'à enregistrer tel quel, pour s'incliner ensuite devant lui. Il a besoin d'être interprété et jugé. Ce n'est pas assez, par exemple, que l'idéalisme soit aujourd'hui triomphant[1], qu'une dialectique quelconque — qui n'a rien d'une évolution, puisqu'elle va d'une contradictoire à l'autre — y ait acheminé les esprits. Tout changement, même universellement accepté, n'est pas un progrès, et il faut considérer autre chose que les dates pour apprécier les systèmes. Le critère du succès, appliqué dans toute sa rigueur aboutirait à légitimer toujours le dernier succès, ou la dernière mode. En effet, la dernière venue parmi les formes de la pensée ou de la vie n'est-elle pas le « moment » actuel de la vérité, l'instant présentement vécu et seul viable de son évolution ? Au fond, c'est bien ici la position radicale et seule logique à laquelle reviennent toujours les nouveaux philosophes, après des oscillations passagères ou des restrictions de surface. Pour eux, l'argument décisif contre une doctrine, c'est qu'elle est « dépassée, » que son temps est fini et ne reviendra plus, que s'arrêter à elle, c'est laisser fuir la vérité toujours en marche et par conséquent,

[1] Il y aurait bien des réserves à faire sur ce triomphe, mais admettons le fait sans le discuter.

toujours dans le présent[1]. Peut-on, d'ailleurs, penser autrement quand on croit au progrès? Et l'on y croit... Je sens que je vais écrire des paroles blasphématoires. Il faut pourtant avoir le courage de demander à nos philosophes la raison de leur croyance. Se tiennent-ils assurés que la pensée humaine suit nécessairement, dans tous les domaines, une marche ascendante? Et si oui, pourquoi? Renan admet quelque part la possibilité d'un abaissement général de la température intellectuelle, dont mourraient certaines cultures délicates « qui ne vivent qu'en des conditions très limitées[2]. » Ne généralisons pas à ce point. Mais est-il impossible que dans telles circonstances et tels milieux, certaines disciplines s'étiolent, certaines idées justes s'obscurcissent, que les hommes deviennent incapables de les goûter, et même de les comprendre? Inutile d'énumérer ici toutes les causes d'un tel accident, auxquelles on pourrait penser. N'en nommons qu'une, à titre d'exemple : le succès de certaines méthodes, l'engouement exclusif qu'elles provoquent et le développement unilatéral qui s'ensuit. Au

[1] « C'est le jour où l'on crut devoir *s'arrêter* qu'est né le conflit entre ce qui a continué d'être à chaque époque la « pensée mo« derne » et ce qui est devenu depuis lors la « pensée ancienne... » La philosophie est par nature invention et réinvention perpétuelle. » LE ROY, *D. C.*, pp. 349, 350.

[2] *Dialogues philosophiques*, 4e édit., p. 68.

moyen âge, tout se décidait par la dialectique; aujourd'hui, il n'y a plus que l'expérience qui compte.

Dira-t-on que c'est prendre le succès d'une façon trop matérielle, que le vrai et plein succès n'est pas une réussite quelconque, mais celle qui englobe et condense tous les succès passés en les continuant? Ce sont là, il est vrai, les mots que l'on trouve parfois sous la plume des nouveaux philosophes, mais on risquerait de se fourvoyer en les entendant au sens vulgaire. En effet, le succès de l'idéalisme — qui est sans doute un succès véritable, puisqu'on en tire argument — ne continue pas les succès du réalisme, les deux doctrines étant précisément la négation l'une de l'autre. Ce qui continue, c'est la marche de l'esprit: ses mouvements résultent l'un de l'autre, mais aussi bien par réaction que par continuation. Il change et cherche continuellement, rien de plus : et ceci nous ramène au succès entendu dans le sens le moins raffiné. — De plus, à quoi fait-on appel pour discerner la valeur d'un succès, sinon à quelque chose d'autre que le succès? Il faut donc un critère pour juger le critère lui-même. Au fond, quand vous estimez qu'il y a succès véritable, que l'avènement d'une doctrine constitue un progrès, c'est que vous avez commencé par juger cette doctrine en soi. Vous avez « discouru. »

Vous avez établi qu'elle est l'épanouissement légitime des meilleures tendances de l'esprit, le fruit authentique des efforts qui ont précédé, qu'à ce titre elle *méritait* de réussir, quand même l'inintelligence des hommes lui aurait fait obstacle. A vos yeux, elle est vraie pour quelque autre raison que sa réussite même: autrement vous n'auriez aucun motif de voir un progrès dans cette réussite.

Essayons donc de dissocier le bloc que la philosophie nouvelle nous présente sous le nom de succès. — Il y a d'abord le succès intellectuel. Le vrai seul obtient par lui-même ce genre d'efficacité. L'erreur n'y arrive que grâce à la part de vérité qu'elle enferme. Une pure erreur serait pour l'esprit un pur néant, où il ne trouverait pas à se prendre. Et tout cela résulte du seul fait que l'on pose un esprit et une vérité. — Mais la vérité n'est pas une entité solitaire qui se développe dans le vide, par sa seule force d'expansion. Elle est la graine divine qui tombe et pousse sur des terres inégalement préparées. Pour apprécier le succès qu'elle obtient, il faut considérer à quelles préparations humaines il répond. C'est une généreuse illusion de croire que la vertu intrinsèque de la vérité supplée à tous les défauts d'adaptation qu'elle rencontre. Si, par exemple, un croyant est obligé de constater, comme un fait trop

évident, l'échec de plus en plus marqué de la vérité révélée près des intelligences modernes, il ne songera nullement à conclure que cette vérité est « dépassée, » ou « périmée, » et il cherchera ailleurs qu'en elle-même les raisons de son échec.

Il y a ensuite le succès pratique, l'influence féconde qu'une pensée, une doctrine exerce, une fois admise, sur tout ce qui n'est pas elle, aussi bien dans le domaine de la connaissance, que dans celui de l'action proprement dite. Ici, de plein accord avec la philosophie nouvelle, nous admettrons que la pensée la plus féconde est aussi la plus vraie. C'est l'intuition profonde des simples, et la métaphysique ne fait guère que l'expliciter : il ne saurait y avoir de divorce foncier et définitif entre le vrai et le bien ; la vérité ne peut être nulle part un germe de stérilité et de mort. L'individu peut donc reconnaître la vérité à sa valeur, à ce qu'elle diffuse autour d'elle comme une lumière dans l'ensemble de la connaissance, comme une force dans l'action. L'erreur se décèlera à l'usage, par des caractères opposés. Et de ces profondeurs d'expérience montera une sève étrangement robuste, qui emplira la démonstration discursive et en assurera la fermeté. Mais tout cela suppose l'emploi constant du critère de l'évidence, pour constater l'influence dont il s'agit.

Encore n'est-ce pas assez dire, car il y a ici une inférence. Le succès *n'est pas* la vérité, il en est le signe. On *conclut* du bien au vrai. Il faut passer d'une des notions à l'autre, et comment le faire sans une vue intellectuelle, aussi rapide, aussi implicite que l'on voüdra, mais pourtant différente de l'expérience même? D'ailleurs, pour donner à la démonstration une vraie rigueur et une portée générale, pour la garantir des illusions personnelles, il faudra — surtout s'il s'agit de discerner entre diverses doctrines — qu'une réflexion explicite y préside. Par exemple, pour juger de la valeur des doctrines morales, on devra les regarder à l'œuvre dans des ensembles humains suffisamment larges et sensiblement équivalents. Puis il faudra s'assurer que le bien et le mal produits découlent vraiment des doctrines en question et ne sont point le fait de quelque circonstance accessoire. Et ici, que d'analyses délicates, que de raisonnements de tout genre! Sans compter que, pour les tenter seulement, il faut déjà savoir où est le bien, quels sont les bons et les mauvais effets, et ce qu'il convient d'entendre par le vrai développement humain, le véritable progrès, etc. C'est un domaine où l'évidence discursive règne en souveraine.



Nous arrêterons ici cette critique de la notion de vérité dans la philosophie nouvelle. S'il fallait résumer l'impression d'ensemble que laisse cette philosophie, nous emprunterions à M. Le Roy quelques lignes de son article sur *La Logique de l'invention :* « L'inventeur, dit-il, doit... cultiver l'art de la dialectique dissolvante... dans le but de s'affranchir du tout fait. Un des moyens les plus puissants à cet égard est la guerre aux axiomes, aux principes, aux formes prétendues nécessaires, aux évidences prétendues immédiates, en un mot, aux postulats implicites ou explicites; guerre par laquelle on tâche de faire apparaître en tout des motifs de doute... » Mais « la tâche de construction succède à celle de démolition. L'inventeur doit être curieux et hardi. L'habitude de dissociation lui confère... une puissance d'hypothèse que ne vient plus entraver le joug de la coutume... Il ne convient même pas qu'en pareille matière il se montre trop exigeant sur les conditions logiques. Toute conjecture, toute construction a sa valeur, dès lors qu'elle constitue quelque arrangement nouveau, et que, par suite, elle manifeste quelque nouveau rapport entre les idées... Bref, c'est en tout ordre de choses, qu'il y a intérêt et profit à imaginer des géo-

métries non euclidiennes[1]. » L'avenir se chargera de dire si les constructions élevées n'étaient pas solides. — En face de ce type de chercheur, on peut en esquisser un autre, qui ne sera pas, au reste, l'antithèse absolue du premier. Pas plus que « l'inventeur » de M. Le Roy, le penseur que nous imaginons n'est disposé à s'incliner, passif, devant une parole humaine, à accepter, sans contrôle, des idées toutes faites. Il éprouve tout, mais il craint de laisser perdre une parcelle du grand héritage de la pensée humaine. Il n'a pas cultivé en lui le goût de la destruction. Sévère à ses propres inventions, il n'a garde d'oublier, parmi les vertus intellectuelles, la défiance de soi. Il n'est pas l'un de ces jouvenceaux, dont parle Joseph de Maistre, qui faisaient tous « trois choses au sortir du collège : une « néopédie, » une constitution et un monde[2]. » Son ambition n'est même pas d'essayer la troisième partie de ce programme : il hésite à démolir l'univers pour avoir à le reconstruire à ses frais. Dans l'histoire de la philosophie, il ne se résigne pas à ne trouver qu'« invention et réinvention perpétuelles ; » il la creuse plutôt pour voir si quelques filons continus n'y renfermeraient pas le métal précieux qu'il

[1] *R. M.*, 1905, pp. 212, 213.

[2] J. DE MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, n° VIII.

cherche. Pragmatiste, en ce sens qu'il a le goût de ce qui dure, il éprouve une sécurité à se sentir porté par la pensée de ceux qui ont réfléchi avant lui ; il s'inquiète même s'il n'entend pas le sens commun, cette raison confuse des simples, répondre à sa pensée solitaire, comme un écho multiple et puissant. En toute chose, il apprécie le bénéfice de l'entr'aide intellectuelle, de la tradition qui charrie les richesses du passé, de l'assimilation qui en tire parti. Il se méfie des réactions radicales, des recommencements absolus. La bâtisse n'avance pas, pense-t-il, si chacun la reprend à pied-d'œuvre.

Ce ne sont pas deux doctrines ou deux programmes que nous avons opposés, mais deux esprits, deux tempéraments intellectuels. Le second corrige les excès du premier ; l'idéal serait d'unir cette initiative et cette circonspection. Nous regrettons de ne pouvoir dire que la philosophie nouvelle l'ait réalisé.

---

# TABLE DES MATIÈRES

PARIS. — IMP. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17. — S.



